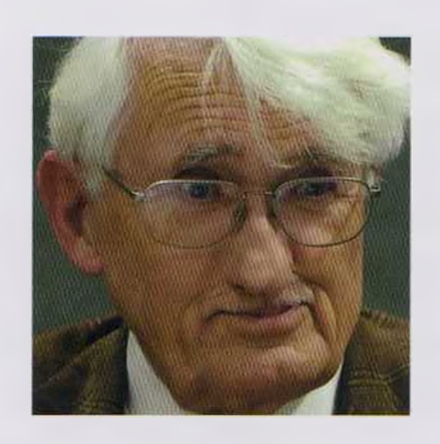


Habermas

El intercambio de argumentos entre miembros de una sociedad es la base de la libertad

APRENDER A PENSAR

Habermas

El intercambio de argumentos
entre miembros de una sociedad
es la base de la libertad

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Wolfram Huke: cubierta; © Suhrkamp Verlag: 29;
Album: 55, 62-63, 75, 85, 135; Getty Images: 116-117;
Cordon Press: 142-143

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8728-1
Depósito legal: B-20154-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Jürgen Habermas es uno de los filósofos más reconocidos e influyentes de nuestra época. Su amplísima obra abarca muchas de las preguntas que interesan a la filosofía contemporánea: desde la teoría de la racionalidad a la ética, y desde la filosofía del lenguaje al pensamiento político o la teoría de las ciencias sociales. Pero estos amplios intereses filosóficos no pueden desvincularse del que seguramente sea el objetivo principal de toda su trayectoria como filósofo: comprender la sociedad de nuestro tiempo. Eso es lo que ha llevado a Habermas a discutir, revisar e integrar en sus trabajos algunas de las aportaciones más importantes de la sociología contemporánea. El resultado de esta labor en diversos campos del saber ha sido una valiosa síntesis de las investigaciones filosóficas y sociológicas de la segunda mitad del siglo XX. Por otra parte, Habermas ha intervenido constantemente como intelectual en los principales debates de la actualidad política alemana y europea. Todo ello hace que el recorrido por la obra de este filósofo sea al mismo tiempo un recorrido por la historia de Europa, sus conflictos políticos

y sus principales debates teóricos desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Por su contenido y por las preguntas que aborda, la obra de Habermas se refiere, en esencia, a la actualidad. Pero también su método refleja una forma de comprender la filosofía muy característica del momento presente. Este autor deja atrás el estilo de los grandes filósofos alemanes del pasado, que se esforzaban por construir impresionantes sistemas que abarcasen cada aspecto de la experiencia humana, para adoptar un método más parecido al de las ciencias. Esto es, uno basado en la convicción de que la filosofía no puede ser hoy la tarea de grandes pensadores solitarios, sino que solo puede avanzar del mismo modo en que avanzan los saberes científicos: mediante el trabajo cooperativo y constante de toda una comunidad de investigadores. Esta convicción explica ciertos rasgos muy característicos de la obra de Habermas, tales como la constante referencia a otros autores, la discusión de teorías rivales, la búsqueda de síntesis entre posiciones contrapuestas ya existentes o la construcción de alternativas a partir de las dificultades insalvables de otros enfoques teóricos. De este modo, dos temas tan importantes de su filosofía como son la intersubjetividad y la comunicación aparecen también reflejados, puestos en práctica, en su propio método.

El contexto histórico de la vida y la obra de Habermas explica en buena medida esa intención de desarrollar un pensamiento referido a la actualidad social y política. Y explica también la necesidad de superar la creación aislada y solitaria de los grandes filósofos del pasado a favor de una filosofía construida en constante conexión con las aportaciones de toda la comunidad filosófica y en comunicación con otras ciencias. Habermas pasó su infancia y adolescencia bajo el régimen nazi y la Segunda Guerra Mundial, y su formación

universitaria tuvo lugar en la Alemania de posguerra. Atrajo por primera vez la atención del público con un artículo en el que criticaba a Martin Heidegger, el filósofo alemán más influyente en aquella época. La crítica de Habermas a Heidegger tenía una dimensión filosófica, pero sobre todo era una protesta contra el silencio, entonces muy extendido en la sociedad alemana, acerca del pasado reciente y la complicidad de los alemanes con la política criminal del nazismo. Esta confrontación con Heidegger motivó que Habermas orientase definitivamente sus esfuerzos intelectuales hacia la sociedad y la política. El primer fruto de este viraje de la filosofía a la sociología fue su primer libro importante: *Historia y crítica de la opinión pública*. Publicado en 1962, este estudio sobre el origen de la esfera pública en la sociedad del siglo XVIII y su decadencia en el siglo XX mostraba por qué una auténtica democracia requiere una prensa libre y una opinión pública formada mediante el intercambio de argumentos y razones. Muchas de las claves del pensamiento social y político que Habermas desarrollaría en las décadas siguientes están ya contenidas, o cuanto menos apuntadas, en este trabajo.

Este estudio sobre la esfera pública resultó premonitorio, pues conectaba con la nueva sensibilidad política de los masivos movimientos de protesta que emergieron tanto en Estados Unidos como en algunos de los países más avanzados de Europa occidental durante la década de 1960. Así, Habermas influyó en el movimiento de protesta estudiantil alemán de aquellos años. Pero el autor no se detuvo ahí: en paralelo a su participación en aquellos convulsos acontecimientos políticos, dedicó varias publicaciones importantes a otro de los temas que más le ocuparían durante aquella época, en concreto la reflexión sobre el método de las ciencias sociales. La pregunta que quería responder era la de en qué

se diferencian las ciencias sociales de las ciencias naturales. ¿Deben perseguir las ciencias sociales, como las ciencias naturales, el control técnico de la realidad que investigan, o más bien orientarse por un interés completamente distinto al de controlar el mundo mediante la técnica? ¿No deberían contribuir a la emancipación de los seres humanos, es decir, a la eliminación del poder social ilegítimo? En estos temas, las ideas de Habermas enlazaban con las de los teóricos de la llamada Escuela de Frankfurt, un grupo de investigadores alemanes que desde la década de 1930 practicaban una concepción de las ciencias sociales que aspiraba a convertirse en una fuerza transformadora de la sociedad y a la que dieron el nombre de «teoría crítica». En la década de 1960, Habermas tomó el testigo de esta corriente de pensamiento e intentó clarificar con nuevos medios conceptuales la idea de una sociología entendida como teoría crítica de la sociedad. La sociología, pues, no debía limitarse a registrar, describir o explicar los fenómenos sociales, sino que debía orientarse también a su transformación. La ciencia social cobraba así una dimensión práctica y política nueva desde el momento en que no se concebía como un saber meramente teórico, sino como una ciencia comprometida con la transformación de la sociedad actual en una sociedad más justa.

En ese esfuerzo de síntesis entre tradiciones teóricas heterogéneas que ha caracterizado siempre a Habermas, un episodio muy importante fue la incorporación de la filosofía del lenguaje de tradición anglosajona heredera, entre otros, de Ludwig Wittgenstein. El filósofo alemán buscaba en la teoría del lenguaje y la comunicación las claves para desarrollar los conceptos fundamentales de su teoría crítica de la sociedad contemporánea. En otras palabras, intentaba poner la filosofía del lenguaje anglosajona —muy rigurosa conceptualmente— al servicio de su sociología crítica, he-

redera de la Escuela de Frankfurt. Esta síntesis fructificó en 1981 en su libro más importante: *Teoría de la acción comunicativa*. Esta compleja y voluminosa obra (se publicó en dos tomos) constituye una aportación muy relevante tanto a la filosofía como a la sociología. En ella, Habermas presenta la exposición definitiva de los conceptos básicos de su filosofía (racionalidad, acción social, acción comunicativa, etc.). Asimismo, utiliza esos conceptos para construir una teoría de la sociedad contemporánea y ofrecer un diagnóstico de sus «patologías», es decir, de sus aspectos negativos más característicos. Según Habermas, tales patologías se deben a una expansión incontrolada del poder burocrático y económico en todos los ámbitos de la vida social. Cuando esa expansión rebasa ciertos límites —difíciles de determinar en abstracto, pero no irreales—, se produce lo que Habermas llama una «colonización» de la vida cotidiana por el poder burocrático o por el dinero. Las relaciones sociales quedan entonces distorsionadas, los distintos sistemas sociales comienzan a funcionar mal, e incluso los individuos sufren patologías psíquicas de origen claramente social. Este marco teórico permite identificar y descifrar muchos fenómenos patológicos de las sociedades contemporáneas: desde la rigidez de la sociedad civil de los regímenes autoritarios, sometida a una férrea reglamentación estatal, hasta las distorsiones que provoca el poder económico en la vida cotidiana de los habitantes de las democracias capitalistas.

Pero los conceptos fundamentales de la *Teoría de la acción comunicativa* no solo sirvieron a Habermas para desarrollar una teoría de la sociedad contemporánea, sino que fueron igualmente fecundos en otros campos, como lo muestran sus investigaciones de la década de 1980. De esta época procede también la «ética del discurso», la contribución más importante de Habermas a la filosofía moral, una teoría ética en la

que desempeñan una importante función la comunicación y el intercambio de argumentos, puesto que, según este autor, el criterio para decidir si una acción es moralmente correcta es el acuerdo entre todos aquellos que se verán afectados por esa acción. Pero esta época no solo fue rica en aportaciones, sino también en polémicas, entre ellas una famosa que enfrentó a Habermas con algunos representantes del pensamiento posmoderno francés (Michel Foucault, Jacques Derrida), muy influyentes en el mundo académico y editorial de Europa y Estados Unidos. *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985, constituye la principal aportación de Habermas a dicho debate. Además, en este período la actualidad política y el pensamiento de Habermas volvieron a aproximarse. Los acontecimientos que vivía Alemania parecían confirmar algunas de las ideas del autor acerca de la importancia política de la sociedad civil, la esfera pública y la movilización ciudadana. Por ejemplo, las grandes movilizaciones protagonizadas por el movimiento ecologista y pacifista durante toda esa década, por no hablar del inesperado y amplio movimiento de protesta que tuvo lugar en 1989 en la República Democrática Alemana y que condujo a la caída del muro de Berlín y al posterior desmoronamiento del bloque soviético. Por eso no es sorprendente que Habermas desarrollase precisamente en aquellos años la versión definitiva de su teoría de la democracia deliberativa, que quedó plasmada sobre todo en el libro *Facticidad y validez* (1992).

Tras su jubilación como catedrático de la Universidad de Frankfurt en 1994, y apoyando sus análisis en las sólidas bases de su teoría de la sociedad contemporánea y de la democracia deliberativa, Habermas ha abordado también algunos de los problemas sociales y políticos más importantes de las últimas décadas. Uno de sus temas más constantes ha sido la

defensa del proyecto de la Unión Europea y del orden jurídico internacional. En este sentido, el filósofo se ha opuesto siempre a las tendencias al nacionalismo que una y otra vez rebrotan en Europa. Y se ha opuesto también a la permanente tentación de Estados Unidos de erigirse unilateralmente en el poder hegemónico mundial, como sucedió, según Habermas, en el período posterior a los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. Esta fecha marca también el comienzo de otra de las más importantes reflexiones llevadas a cabo por el veterano filósofo en los últimos años: su revisión del papel de la religión en la sociedad contemporánea y su defensa de un modelo de «sociedad postsecular» basada en un Estado laico, en la que convivan las religiones y las mentalidades seculares, y unas y otras puedan aprender del mutuo intercambio de argumentos. Incluso la situación creada por la crisis económica mundial iniciada en 2008 tiene su lugar en las más recientes publicaciones de este prolífico autor.

Exigente y compleja, la obra de Habermas ofrece una infrecuente combinación de profundidad filosófica y constante atención a la actualidad histórica y política. En sus libros puede aprenderse cómo se hace y para qué sirve una filosofía que, en el espíritu de la Ilustración, se toma en serio la tarea de contribuir a que los seres humanos identifiquen el poder social al que se encuentran sometidos, a menudo sin una conciencia clara de en qué consiste y cómo actúa ese poder. Y esta identificación es fundamental, porque de ella depende que seamos capaces de concebir alternativas y cambiar las cosas.

OBRA

- **Primera etapa:** la función política de la esfera pública en las sociedades avanzadas y el método de una ciencia social crítica son los temas de estas obras.
  - *Historia y crítica de la opinión pública* (1962)
  - *Ciencia y técnica como «ideología»* (1968)
  - *Conocimiento e interés* (1968)
- **Segunda etapa:** durante la década de 1970, Habermas incorpora las aportaciones de la filosofía analítica del lenguaje y esboza lo que será su teoría de la sociedad.
  - *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973)
  - *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976)
- **Tercera etapa:** período marcado por el esfuerzo de síntesis entre la teoría crítica frankfurtiana y la filosofía analítica anglosajona.
  - *Teoría de la acción comunicativa* (1981)
  - *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983)
  - *El discurso filosófico de la modernidad* (1985)
  - *Pensamiento postmetafísico* (1988)
- **Cuarta etapa:** Habermas desarrolla su filosofía política y profundiza algunos aspectos de su filosofía teórica, a la vez que aborda temas de actualidad.
  - *Facticidad y validez* (1992)
  - *La constelación postnacional* (1998)
  - *Verdad y justificación* (1999)
  - *El futuro de la naturaleza humana* (2001)
  - *Entre naturalismo y religión* (2005)
  - *Mundo de la vida, política y religión* (2012)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1929
Jürgen Habermas nace en Düsseldorf el 18 de junio. Pasa su infancia y adolescencia en Gummersbach, cercana a Colonia.

V 1949
Inicia en Gotinga sus estudios universitarios, que proseguirá en Zurich y Bonn.

V 1954
Obtención del grado de doctor en filosofía con una tesis sobre Schelling.

V 1955
Se casa con Ute Wesselhoeft, con quien tendrá tres hijos.

V 1956
Se incorpora al Instituto de Investigación Social de Frankfurt como asistente de Theodor W. Adorno.

V 1961
Obtención de la habilitación como profesor universitario con un estudio sobre la transformación de la esfera pública.

1920 1930 1940 1950 1960

H 1933
Hitler accede al poder en Alemania.

H 1939
Comienza la Segunda Guerra Mundial, que termina en 1945 con la derrota de Alemania.

A 1947
Se publica *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.

H 1949
Alemania queda dividida en dos: la República Federal y la República Democrática.

H 1967
La muerte de un estudiante durante una manifestación en Berlín provoca movimientos de protesta estudiantil.

A 1969
Se publica *Actos de habla*, de John R. Searle.





Publicación de *Historia y crítica de la opinión pública.*

1964
Profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Frankfurt.

1971
Asume la dirección del Instituto Max Planck de Starnberg.

1975
Publicación de *Vigilar y castigar*, de Michel Foucault.

1981
Publica su obra más importante *Teoría de la acción comunicativa.*

1983
Habermas se reincorpora como profesor a la Universidad de Frankfurt.

1989
En octubre cae el muro de Berlín. Comienza un proceso que conducirá a la reunificación de Alemania en 1990.

1992
Publicación de *Facticidad y validez.*

1993
Se publica *El liberalismo político*, de John Rawls.

1994
Habermas se jubila. Actividad como conferenciante y profesor invitado.

1999
El novelista Günter Grass gana el premio Nobel de Literatura.

2001
Atentados terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos.

2003
Inicio de la guerra de Irak.

1970 — 1980 — 1990 — 2000 — 2010

Capítulo 1

DE LA FILOSOFÍA A LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

La Segunda Guerra Mundial y la revelación de los crímenes del nazismo fueron experiencias decisivas para la formación del proyecto teórico de Habermas. Sus primeros escritos abordan ya la necesidad de contar con una esfera pública activa y crítica, que rompa con la mentalidad autoritaria.

Jürgen Habermas nació el 18 de junio de 1929 en la ciudad alemana de Düsseldorf. Fue el segundo de los tres hijos —dos varones y una mujer— de un matrimonio burgués afincado en la pequeña ciudad de Gummersbach, cerca de Colonia. Su padre, Ernst Habermas, tenía un doctorado en ciencias económicas y ocupaba un cargo importante en la administración local. Tanto él como su esposa, Grete Habermas —su apellido de soltera era Köttgen—, eran personas con intereses culturales, literarios y artísticos. El año en que nació su segundo hijo fue el del inicio de una terrible crisis económica mundial que, en Alemania, no solo conduciría al colapso definitivo de la República de Weimar surgida de las cenizas del Imperio alemán tras la Primera Guerra Mundial, sino que propiciaría también el ascenso de Adolf Hitler (1889-1945) al poder en 1933. Ernst Habermas, cuya orientación política era conservadora, se afilió al partido nazi poco después de la victoria electoral de Hitler, y en 1939 se alistó voluntariamente en el Ejército para combatir en la Segunda Guerra Mundial. Fue hecho prisionero en 1944

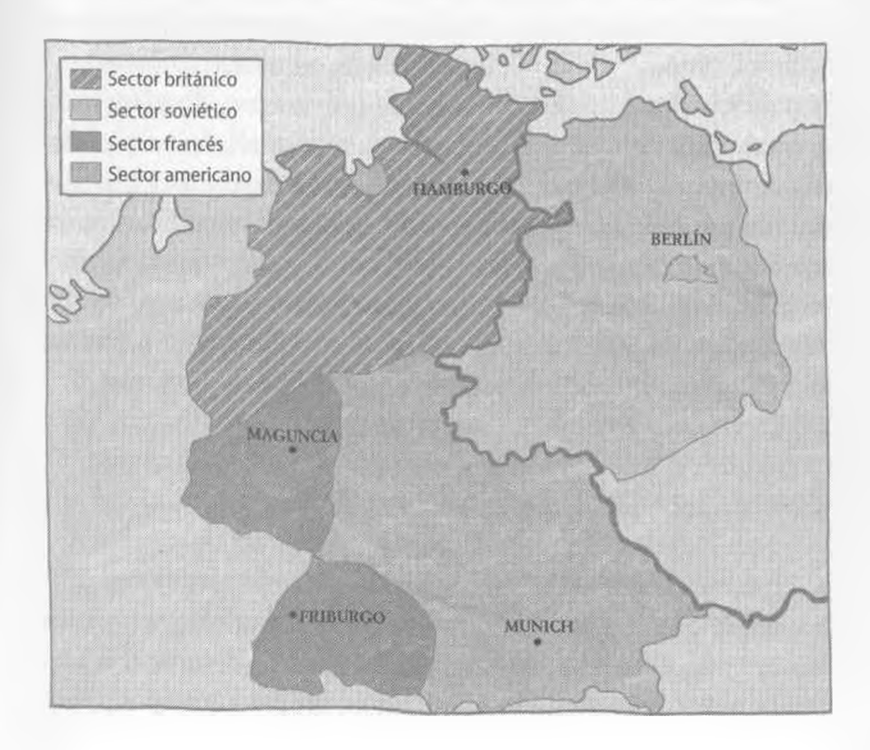
por el Ejército norteamericano y no regresaría a su casa hasta 1947.

El joven Habermas tenía quince años en mayo de 1945, cuando la capitulación de Alemania puso fin a la guerra. Como todos los jóvenes alemanes de su generación, había pertenecido a las Juventudes Hitlerianas, y solo por una afortunada casualidad —no estaba en casa cuando vinieron a alistarle— se libró de ser movilizado por el Ejército en febrero de 1945. Más tarde, Habermas se refirió a este año de 1945 como a una «cesura», no solo histórica sino también personal, sin la que no sería posible explicar su orientación vital hacia la filosofía y las ciencias sociales. Pero para él, como para otros muchos miembros de su generación, el acontecimiento realmente decisivo de 1945 no fue tanto la derrota militar de Alemania como el descubrimiento de que el contexto cotidiano del Tercer Reich, en que se había desarrollado su infancia y primera adolescencia, ocultaba la realidad de un régimen político criminal. Los miembros de la generación de Habermas tenían edad suficiente para comprender la gravedad de los crímenes del régimen nazi, pero al mismo tiempo eran demasiado jóvenes como para considerarse responsables de esos crímenes. Por consiguiente, ninguna complicidad personal podía impedirles condenar el nazismo sin ambigüedades. Así lo explicaría Habermas muchos años más tarde, en 2005, en su libro *Entre naturalismo y religión*:

> Tras las revelaciones acerca de Auschwitz todo adquirió un doble fondo. Lo que antes habíamos vivido como una infancia y juventud más o menos normales, resultaba ser una vida cotidiana a la sombra del colapso de la civilización. Los miembros de mi generación tuvieron la oportunidad, sin ningún mérito para ello, de aprender sin reservas de los pro-

UNA ALEMANIA DIVIDIDA

El 8 de mayo de 1945, la capitulación alemana puso fin a la Segunda Guerra Mundial. A partir de ese momento, Alemania quedó dividida en cuatro zonas controladas por los vencedores (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y la Unión Soviética), y lo mismo la capital, Berlín. En esa división se halla el origen de la separación del país en dos Estados, uno capitalista y otro socialista. El primero de ellos, la República Federal de Alemania (RFA), surgió en mayo de 1949 en el lado occidental administrado por estadounidenses, británicos y franceses. En agosto de ese mismo año se eligió el primer Parlamento democrático tras la guerra, con el democristiano Konrad Adenauer como canciller. Seis años más tarde, la RFA dejó de ser oficialmente un país ocupado. En la zona administrada por los soviéticos, en octubre de 1949 se proclamó la República Democrática Alemana, cuya capital quedó fijada en el sector oriental de Berlín. En el contexto de la Guerra Fría, las relaciones entre ambas repúblicas fueron muy tensas.



cesos de Núremberg contra los criminales de guerra, procesos que seguíamos por la radio.

Esta «cesura» de 1945 condujo al joven Habermas a interesarse por la cultura de la Europa occidental y de Estados Unidos, así como por la propia cultura alemana de la República de Weimar, censurada y denigrada durante los años del nazismo. Era esa cultura lo que iba buscando Habermas cuando ingresó en la universidad en la primavera de 1949. Pero ni la sociedad ni la universidad alemana de los años de posguerra eran muy adecuadas para satisfacer esos intereses. La sociedad alemana era entonces, en palabras del propio autor, un «entorno autoritario», muy marcado por el reciente pasado hitleriano. A pesar del proceso de depuración de antiguos miembros del partido nacionalsocialista emprendido por las autoridades militares aliadas vencedoras de la guerra, las élites de la sociedad y de la administración estatal siguieron siendo en buena medida las mismas. Y sobre todo permanecía viva entre los alemanes una mentalidad heredada de los años del nazismo, porque en el fondo muchos alemanes no habían experimentado el desenlace de la guerra como una liberación, como el fin de una dictadura brutal y criminal, sino más bien como una derrota a manos de potencias extranjeras. Por todo ello, imperaba en la sociedad alemana un extraño silencio acerca del pasado reciente.

CONTRA LA MENTALIDAD AUTORITARIA

Las universidades alemanas reproducían ese mismo ambiente social. Y esto significaba, entre otras cosas, que la política no era una cuestión muy presente en ellas. Por eso Habermas orientó su trabajo intelectual, en su primera época, ha-

cia los autores clásicos de la filosofía alemana. «En aquel ambiente —explicaría Habermas años más tarde—, mis convicciones políticas más bien izquierdistas apenas podían entrar en contacto con mis estudios de filosofía.» Pero esta dedicación a una filosofía relativamente apartada de cuestiones políticas y sociales terminó bruscamente en 1953. En julio de aquel año Habermas publicó en un importante periódico de Frankfurt —el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*— un artículo con el que atrajo por primera vez la atención del público filosófico. El texto se titulaba «Pensar con Heidegger contra Heidegger», y era una confrontación con quien era todavía el filósofo vivo más influyente de Alemania.

En la evolución de la filosofía alemana llama la atención su fijación al fenómeno contemporáneo del fascismo.

Perfiles filosófico-políticos

Martin Heidegger (1889-1976) había publicado en 1927 *Ser y tiempo*, una de las obras más importantes de la filosofía del siglo XX. Pero su enorme y merecida fama como filósofo quedó ensombrecida por su compromiso político con el nazismo. Después de la guerra, Heidegger se limitó a guardar silencio sobre el régimen nazi y sobre su propia posición política durante el mismo, pero en 1953 publicó unas lecciones impartidas en 1935 en las que, sin comentario alguno, se refería a la «íntima verdad y grandeza del movimiento», aludiendo con ello sibilinamente al nacionalsocialismo. Un joven Habermas de veinticuatro años alzó entonces públicamente la voz contra el gran filósofo. Su protesta, sin embargo, no se dirigía solo contra ese velado elogio del nazismo, sino más bien contra toda una mentalidad, contra una actitud personal y filosófica que siempre había impregnado la filosofía de Heidegger y de otros muchos filósofos e intelectuales alemanes, y que parecía seguir viva incluso después de la guerra.

Se trataba de una actitud elitista y autoritaria, que ensalzaba a los individuos superiores, elegidos y extraordinarios, y despreciaba a la masa de hombres comunes. Esta mentalidad se reflejaba incluso en la forma de entender y practicar la filosofía: Heidegger despreciaba la argumentación, el intercambio de razones como medio para alcanzar cooperativamente una verdad compartida por todos, y en cambio privilegiaba el silencio y la intuición, en la que veía el medio para alcanzar las verdades filosóficas más profundas, reservadas a unos pocos privilegiados. Habermas protestaba contra todo aquello, y entendía que esa mentalidad y esa actitud teórica habían sido parcialmente responsables de que intelectuales y filósofos tan importantes como Heidegger se hubieran rendido al nazismo. E incluso podía decirse que esa mentalidad seguía contribuyendo, tras el final de la guerra y cuando ya existía plena constancia de las atrocidades cometidas por los nazis, a ese silencio y esa ambigua actitud de buena parte de la sociedad alemana hacia el pasado reciente. El artículo del joven Habermas concluía con algunas frases que era muy valiente publicar en la Alemania de 1953:

> ¿No tendríamos que haber asumido el riesgo, cuando ya han pasado ocho años, de enfrentarnos con lo que ocurrió, con lo que fuimos? ¿No es la principal tarea de los que se dedican al oficio del pensamiento la de arrojar luz sobre los crímenes que se cometieron en el pasado y mantener despierta la conciencia de ellos? [...] Parece que ha llegado el momento de pensar con Heidegger contra Heidegger.

El artículo de Habermas suscitó cierta polémica, en la que incluso intervino lacónicamente el propio Heidegger. Pero seguramente el efecto más importante de este episodio fueron las conclusiones que de ese texto extrajo el propio

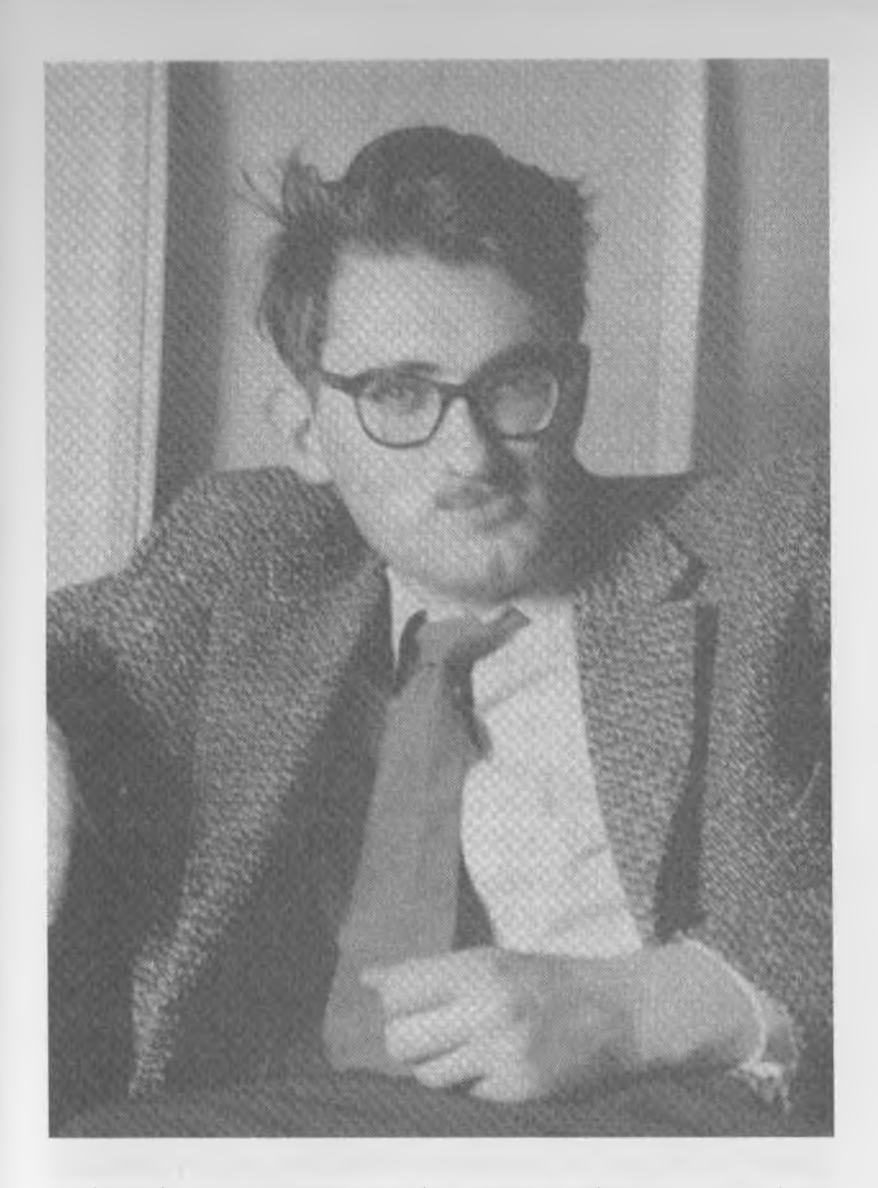
Habermas y que determinarían su orientación intelectual posterior. En primer lugar, parecía imprescindible cultivar un estilo filosófico completamente distinto del que representaba el autor de *Ser y tiempo*: la filosofía debía basarse en el intercambio de argumentos, en la racionalidad, en la apertura a otras tradiciones de pensamiento e incluso a las ciencias, particularmente las ciencias sociales. En segundo lugar, solo una extensión de esa actitud dialógica en las discusiones públicas y en la vida social en general podría garantizar que la sociedad alemana llegase a ser una sociedad auténticamente democrática. Es más, solo así podría ahuyentarse definitivamente el riesgo de recaer en el autoritarismo del pasado. Por eso Habermas, tras defender en el año 1954 su tesis doctoral sobre Friedrich W. J. Schelling —uno de los tres grandes filósofos del idealismo alemán del siglo XIX—, decidió orientar sus esfuerzos hacia las ciencias sociales. Poco tiempo después entró en contacto con los miembros del prestigioso Instituto de Investigación Social de Frankfurt, al que se incorporó en 1956.

HACIA LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD

Habermas trabajó en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt entre 1956 y 1959. Era asistente del filósofo Theodor W. Adorno (1903-1969), entonces director del instituto y catedrático de la Universidad de Frankfurt. Esta vinculación temporal con el instituto frankfurtiano explica por qué Habermas suele ser considerado como el representante más destacado de la segunda generación de la llamada «Escuela de Frankfurt». Este término designa un grupo de filósofos y científicos sociales vinculados todos ellos a dicho instituto, que desarrollaron entre las décadas de 1920 y 1970 —incluyendo

un largo período de exilio durante los años del nazismo y la guerra— algunas de las teorías de la sociedad más influyentes del siglo XX. A este grupo pertenecieron autores tan conocidos como el mencionado Adorno, Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Walter Benjamin (1892-1940) o Erich Fromm (1900-1980). Todos ellos eran muy diferentes entre sí, pero tenían en común algunas cosas. Para empezar, su procedencia de familias judías, lo que les obligó a huir de Alemania después de 1933, pero también un interés por vincular la filosofía con las ciencias sociales, a las que concebían, además, como instrumentos de crítica social. Igualmente, compartían un marco teórico marxista, aunque el marxismo de los autores frankfurtianos era muy peculiar y heterodoxo: rechazaban el autoritarismo político y el dogmatismo teórico del comunismo soviético, y admitían la influencia de otras teorías, como la sociología de Max Weber (1864-1920), habitualmente considerado un rival teórico de Marx, o el psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939).

Durante sus años como asistente de Adorno, Habermas se adentró en este ambiente teórico, que para él representaba lo mejor de la cultura alemana anterior al nacionalsocialismo. Y en las décadas siguientes, asumiría y desarrollaría de manera original algunos de los enfoques teóricos y algunos de los principales temas que habían ocupado a los primeros autores frankfurtianos. No obstante, su vinculación laboral con el Instituto de Investigación Social no terminó como quizás él esperaba. Esto se debió a razones personales que en realidad eran razones políticas. Habermas tenía muy buena relación con Adorno, con quien trabajaba directamente. En cambio, con el otro gran representante del pensamiento frankfurtiano que había regresado a Alemania después de la guerra, Max Horkheimer, le sucedía todo lo contrario. Este autor, que había dirigido el instituto durante la década de



Esta fotografía de Habermas pertenece a la época en que trabajó en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, fundado en 1923 con el objetivo de desarrollar una investigación interdisciplinar de la sociedad contemporánea. Tras el período nazi, en que fue clausurado, el instituto retomó su actividad en Frankfurt en 1951, y Habermas trabajó allí, como asistente de su director, Theodor W. Adorno, entre 1956 y 1959. Para el joven filósofo, Adorno y el instituto representaban la mejor tradición cultural alemana, interrumpida por el nazismo y la guerra.

1930, estaba muy unido personal e intelectualmente a Adorno. Durante el exilio incluso escribieron en común *Dialéctica de la Ilustración*, una apocalíptica interpretación de la evolución de la sociedad occidental moderna que fue publicada en 1947. Las diferencias entre Horkheimer y Habermas tenían que ver precisamente con el legado de la Escuela de Frankfurt de los primeros años. Habermas representaba a una joven generación de sociólogos que buscaba en Karl Marx (1818-1883) y en los escritos de los autores marxistas de las décadas de 1920 y 1930 algunas claves para comprender también la sociedad de la década de 1950. En cambio, Horkheimer hacía en aquella época todo lo posible para que se olvidase el radicalismo teórico de las investigaciones sociológicas del instituto anteriores a la Segunda Guerra Mundial. Esta actitud de Horkheimer se explica por las circunstancias históricas: en el contexto de la Guerra Fría entre el mundo capitalista y democrático encabezado por Estados Unidos y el socialista y autoritario de la Unión Soviética y sus satélites, Horkheimer no quería alentar desde una institución científica posiciones teóricas tan afines al marxismo como para que pudieran interpretarse como favorables al comunismo soviético o a los movimientos revolucionarios del entonces llamado «tercer mundo». Por eso veía en Habermas una amenaza: era un sociólogo inteligente, pero políticamente demasiado radical, demasiado izquierdista. En un carta de 1958 dirigida a Adorno, en la que explicaba su animadversión hacia Habermas, Horkheimer escribía lo siguiente: «Lo que hoy hemos de defender no es en absoluto la superación de la filosofía en la revolución, sino lo que queda de la civilización burguesa». Como consecuencia de esta antipatía, Horkheimer puso trabas para que Habermas se consolidase definitivamente como un investigador del instituto frankfurtiano. Y logró su objetivo, puesto que el joven

y prometedor sociólogo decidió finalmente marcharse del instituto en 1959.

Para acceder a una carrera académica, la universidad alemana impone la obligación de desarrollar, tras la tesis doctoral, un segundo trabajo de investigación llamado «tesis de habilitación». Como Horkheimer impidió a Habermas desarrollar esa segunda tesis en el Instituto de Investigación Social, el filósofo de Düsseldorf terminó presentándola en la Universidad de Marburgo. El resultado fue el primer libro de Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, que vio la luz en 1962. En él aparece por primera vez un concepto clave de toda la teoría política posterior de este autor: el concepto de esfera pública.

LA ESFERA PÚBLICA Y SU TRANSFORMACIÓN

La democracia, tal como se la conoce hoy, sería inconcebible sin eso que se denomina la esfera pública o el espacio público. Este término se refiere al ámbito en el que los individuos debaten sobre los problemas de interés general, de interés público; es decir, sobre problemas que no son simplemente problemas privados o individuales, sino que afectan a todos los que conforman la sociedad. En su estudio de 1962, Habermas definía la esfera pública como «la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público». Pero la esfera pública no ha existido siempre tal como se la conoce en la actualidad. Y tampoco ha presentado siempre los mismos rasgos, ni la misma capacidad de ejercer la función que, según el autor, le es propia: la función de controlar o, al menos, vigilar al poder político. El primer libro de Habermas se ocupaba precisamente de estudiar el proceso histórico de surgimiento de la esfera pública moderna en la sociedad

europea del siglo XVIII, para después analizar su transformación y su decadencia en el siglo XX. Un siglo XX en el que, paradójicamente, la esfera pública se ampliaba enormemente —gracias a la extensión de los derechos de participación política y al poder de los medios de comunicación— al tiempo que perdía su fuerza crítica.

La fuerza política de la razón

Para comprender el origen histórico, los rasgos característicos y la función política de la esfera pública moderna, conviene contrastar esta con otras formas históricamente anteriores, y así lo hacía Habermas al comienzo de su estudio. La esfera pública moderna tiene poco que ver con la que se daba en los primeros estados democráticos, las *poleis* de la Grecia antigua. En aquellas ciudades-estado existía la democracia, pero esta se basaba en un sistema económico esclavista. Como consecuencia de ello, la esfera pública excluía a quienes no eran ciudadanos, y excluía también del debate público los temas relacionados con la economía, con la producción, pues se consideraba que eran asuntos que pertenecían al ámbito de lo doméstico, de lo privado, por lo que, en principio, no eran públicamente relevantes. Por el contrario, el tipo específicamente moderno de esfera pública surgió cuando los intereses económicos llegaron a hacerse públicamente relevantes, porque la actividad económica rebasó entonces el estrecho ámbito doméstico y se convirtió en la forma predominante de interacción social.

Por otra parte, la esfera pública moderna se distingue también de lo que Habermas llamaba en su estudio la «esfera pública representativa», típica de la Edad Media y del período del absolutismo. La sociedad feudal medieval, como

la sociedad de las monarquías absolutistas de los siglos XVII y XVIII, no distinguía propiamente entre el ámbito privado de las clases dominantes y el espacio en el que se debatían los asuntos públicos. En consecuencia, su esfera pública estaba ocupada por particulares que exhibían su propio estatus, que encarnaban los símbolos del poder. Esta esfera pública representativa se caracterizaba por la importancia de los rituales y de los signos exteriores —signos de grandeza, de majestad—, por el protagonismo de un lenguaje retórico frente al lenguaje argumentativo y por la presencia de un público pasivo (el «pueblo») al que se privaba de toda posibilidad de intervenir, de hacer oír su voz.

El público como tal solo es esporádicamente admitido en el ciclo del poder, y solo para fines aclamatorios.

HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PUBLICA

Este tipo de esfera pública representativa se transformó radicalmente con la aparición del capitalismo y la emergencia de la sociedad burguesa. En la Europa de la Edad Moderna fue abriéndose paso, con mayor o menor dificultad, un tráfico de mercancías que era también un tráfico de noticias, de informaciones. Los boletines económicos y comerciales dieron lugar a la prensa, a los diarios, que existían ya desde mediados del siglo XVII. De este modo, la aparición del «mercado» supuso al mismo tiempo la aparición de eso que hoy se llama el «público». Poco a poco la ciudad burguesa tomó el relevo de la corte absolutista: el nuevo público burgués se reunía en cafés, en teatros, en los salones de las familias acomodadas. Inicialmente este proceso no tuvo efectos políticos, ni debilitó las estructuras políticas dominantes, que eran las estructuras del Estado moderno. Pero esa esfera pública emergente no tardó en convertirse en una fuente de crítica del poder; una crítica que conduciría a las grandes revoluciones burguesas de la Edad Moderna: la Re-

volución inglesa del siglo XVII y la Revolución francesa del siglo XVIII.

La clave para comprender la función política que adquirió la nueva esfera pública está en su *horizontalidad*. Aunque no se ocupase de discutir temas políticos ni de criticar el poder vigente, el público burgués derribaba sin saberlo las antiguas barreras sociales. En los teatros, cafés y tertulias coincidían por primera vez la burguesía y la nobleza, y en la nueva cultura de la discusión no importaba el estatus. Las diferencias de poder social quedaban, si bien no eliminadas, sí al menos neutralizadas, suspendidas momentáneamente, porque la única autoridad válida en la cultura de la discusión era la autoridad basada en los mejores argumentos. Y la única forma legítima de obtener esa autoridad consistía en convencer razonadamente a los demás interlocutores. Comenzaba así la época de la Ilustración, la época en la que la razón se convertía en una fuerza política.

No es extraño, por tanto, que esta nueva esfera pública desplegase un poder explosivo tan pronto como se atrevió a cuestionar abiertamente el poder político. Esto sucedió por primera vez en Inglaterra, y la filosofía política inglesa de la Edad Moderna registró este cambio. En su obra *Leviatán* (1651), Thomas Hobbes (1588-1679) había defendido el poder absoluto e irrestricto de monarcas y autócratas. Algunas décadas después, el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690) de John Locke (1632-1704) replicaba que solo es legítimo el poder político que está sometido a las leyes y que es capaz de justificarse ante el público. Si el poder absolutista se basaba en el arcano, en el secreto, en la opacidad de la razón de Estado, la burguesía imponía por primera vez a los gobernantes una exigencia de publicidad. El poder que pretendiese ser legítimo no podía ya basarse únicamente en la voluntad soberana del monarca, sino que en adelante sería

necesario *convencer* con razones a la opinión pública. Un siglo después de la obra de Locke, también Immanuel Kant (1724-1804), en *La paz perpetua* (1795), haría de la publicidad el criterio principal de la legitimidad del derecho y la política. Y en esta evolución de la filosofía política moderna veía Habermas la plasmación de las exigencias de la nueva esfera pública burguesa:

> Históricamente, la exigencia polémica de ese tipo de racionalidad enfrentado a la práctica secreta de la autoridad soberana se ha desarrollado en conexión con el razonamiento público de las personas privadas. Así como el *arcanum* sirvió al mantenimiento de una dominación basada en la *voluntas*, así también la publicidad habrá de servir a la imposición de una legislación basada en la *ratio*.

La decadencia de la esfera pública

Las revoluciones burguesas de la Edad Moderna transformaron las estructuras políticas de los Estados europeos de acuerdo con el impulso crítico de la nueva esfera pública. Pero los siglos posteriores no afianzaron completamente este nuevo poder. Y es que en el último cuarto del siglo XIX se inició un proceso paradójico: la esfera pública comenzó a ampliarse enormemente, pero al mismo tiempo perdía su impulso crítico, su capacidad de vigilar y controlar el poder político.

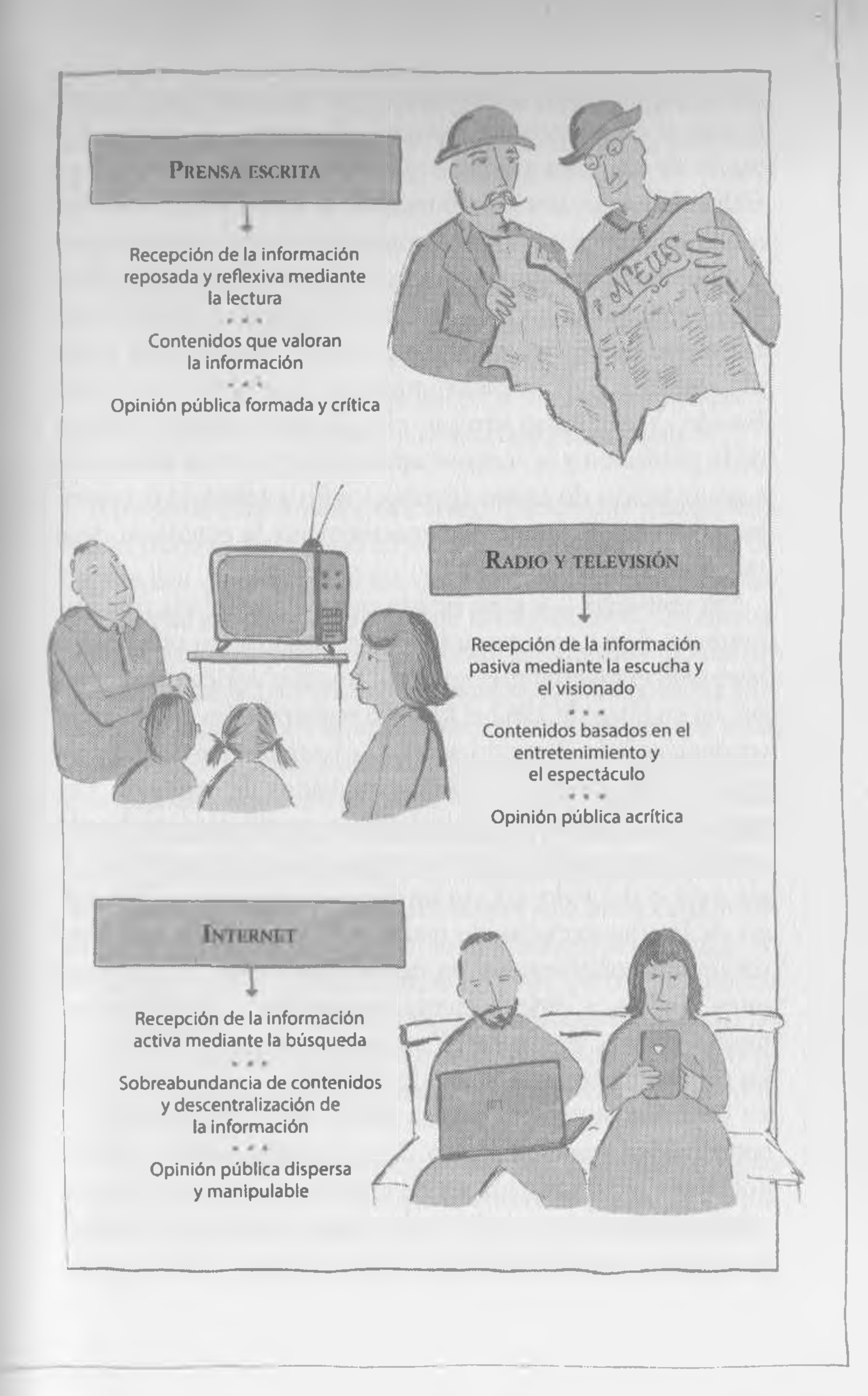
La esfera pública se amplió cuando el Estado liberal del siglo XIX se transformó en el Estado social del siglo XX. El Estado liberal era un Estado «mínimo», cuyas funciones se limitaban básicamente a garantizar el derecho de propiedad y el libre funcionamiento del mercado. Frente a esto, el Esta-

LA ERA DE LA COMUNICACIÓN DE MASAS

Habermas construye su teoría de la esfera pública por contraste con los análisis de autores como Hannah Arendt (1906-1975) o Carl Schmitt (1888-1985). En su obra *La condición humana* (1958), la primera sostenía que la esfera pública de las ciudades-estado de la antigua Grecia se caracterizaba por excluir todos los temas económicos: el trabajo productivo y las labores cotidianas vinculadas a la mera reproducción de la vida. Por su parte, Schmitt, en *Catolicismo y forma política* (1922), analizaba la configuración del espacio público de una institución premoderna como la Iglesia católica, y sostenía que su autoridad se basaba en un concepto prepolítico de *representación*, más emparentado con las representaciones teatrales que con la exposición y defensa razonada de intereses o puntos de vista. En las ceremonias de la Iglesia, o en los fastos de las cortes absolutistas, no se debatían asuntos públicos, sino que se exhibía el poder mediante el despliegue de símbolos y comportamientos ritualizados.

Una opinión pública cada vez más pasiva

Pues bien, según Habermas la esfera pública moderna surgió cuando la actividad económica se convirtió en la forma predominante de interacción social y se tornó políticamente relevante. Más tarde la cultura del entretenimiento difundida a través de los medios de comunicación de masas tendería a debilitar la función crítica y política de la esfera pública. A ello contribuyó su desarrollo técnico. Si la lectura de prensa escrita —el medio de comunicación por excelencia del siglo XIX— favorece una recepción de la información más reposada, reflexiva y crítica, la radio y, sobre todo, la televisión fomentan actitudes pasivas y acríticas en el receptor. En los últimos años, Habermas ha expresado también sus reservas ante el auge de internet, el gran medio de comunicación de masas del siglo XXI. Por una parte, internet (a través de las redes sociales, etc.) devuelve a los receptores de la comunicación un papel activo que habían perdido en la era de la televisión. Pero por otro, la sobreabundancia de información, así como la falta de filtros fiables, pueden favorecer nuevas formas de banalización y manipulación que rebajen el nivel discursivo de la esfera pública en la era digital.


PRENSA ESCRITA
Recepción de la información reposada y reflexiva mediante la lectura
Contenidos que valoran la información
Opinión pública formada y crítica
NEWS
RADIO Y TELEVISIÓN
Recepción de la información pasiva mediante la escucha y el visionado
Contenidos basados en el entretenimiento y el espectáculo
Opinión pública acrítica
INTERNET
Recepción de la información activa mediante la búsqueda
Sobreabundancia de contenidos y descentralización de la información
Opinión pública dispersa y manipulable

do social intervenía activamente en la vida económica, ponía límites al libre mercado, favorecía el reparto de la riqueza a través de servicios públicos y garantizaba los derechos sociales de los grupos económicamente más débiles. De este modo se ampliaba enormemente el ámbito de las cuestiones públicamente relevantes, puesto que muchos aspectos de la vida social que antes pertenecían a la esfera privada (la educación de los niños o el cuidado de los enfermos, por ejemplo) pasaban a ser tareas asumidas por la administración del Estado. Y al mismo tiempo, el aumento del nivel cultural de la población y la sucesiva aparición de nuevos medios de comunicación de masas (prensa, radio y televisión) contribuyeron también a ampliar enormemente la extensión de la esfera pública en el siglo XX.

Sin embargo —y aquí está la paradoja señalada por Habermas—, esta enorme ampliación de la esfera pública no favoreció el mantenimiento de su función crítica. Al contrario, en su libro de 1962 el filósofo registraba las inequívocas tendencias a la despolitización, la banalización y la manipulación de la esfera pública a mediados del siglo XX. Los nuevos medios de comunicación de masas eran en buena medida responsables de este proceso. Si el burgués del siglo XVIII o del siglo XIX era un lector de prensa, el ciudadano de las democracias de masas del siglo XX era más bien un oyente radiofónico y un espectador de televisión. Pero estos medios, y especialmente la televisión, favorecían actitudes pasivas y acríticas. Y es que, a juicio de Habermas, los medios de comunicación de masas de mediados del siglo XX (incluida la prensa) habían renunciado prácticamente a contribuir al mantenimiento de una esfera pública crítica, políticamente informada y activa, para convertirse en meros canalizadores de una cultura de masas orientada al entretenimiento y puesta al servicio de los intereses económicos de

la industria cultural. El razonamiento cedía cada vez más terreno al entretenimiento, y el nivel discursivo se rebajaba, en lugar de elevarse:

> La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos de consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción (en vez de, al revés, elevar a un público amplio a una cultura no sustancialmente degradada).

A juicio de Habermas, esta transformación estructural de la esfera pública en el siglo XX, debida sobre todo al auge de los medios de comunicación de masas, tenía consecuencias muy negativas para la calidad de la democracia. En efecto, las instituciones políticas democráticas tampoco quedaban al margen de la tendencia a la banalización de la esfera pública. En lugar de ser el ámbito de la discusión política seria y del auténtico intercambio de argumentos, en las democracias de mediados del siglo XX el Parlamento servía más bien para la escenificación, en un sentido casi teatral, de posiciones políticas enfrentadas. La argumentación que busca convencer al adversario se sustituía por una mera exhibición ideológica. Lo que sucedía en los Parlamentos se dirigía en realidad al público situado fuera de ellos, pero a un público reducido a la condición de electorado, al que se ofrecían las opciones políticas como una más de las mercancías de consumo cultural difundidas a través de los medios de comunicación de masas.

Un público pasivo que percibe la discusión pública como un elemento más de la cultura de entretenimiento es un público manipulable. Es un público cuya opinión es potencialmente una opinión dirigida, construida desde arriba por los

verdaderos agentes de la vida pública en estas democracias, que ya no son —como deberían serlo— los ciudadanos, sino más bien los medios de comunicación o los partidos políticos. Por eso, según Habermas, esta esfera pública en cierto modo secuestrada y reglamentada desde arriba presenta rasgos regresivos, que recuerdan a la esfera pública meramente comercial de los albores de la sociedad capitalista, e incluso a la esfera pública representativa del Antiguo Régimen, anterior a las revoluciones burguesas. Los medios de comunicación puestos al servicio de intereses empresariales contribuyen a «transformar la esfera pública en un medio de publicidad», en el sentido de la publicidad comercial. Y también puede suceder que la discusión política quede personalizada, dominada por líderes carismáticos que ofrecen las opciones políticas que representan como si fuesen mercancías atractivas para un público pasivo de consumidores, en lugar de defenderlas con argumentos ante un público activo de ciudadanos. Entonces se produce lo que Habermas llamaba una «refeudalización» de la esfera pública, pues esta queda de nuevo ocupada por personalidades que encarnan simbólicamente su poder, su estatus o su carisma ante un público mudo:

> La esfera pública burguesa [...] recupera ciertos rasgos feudales: los «portadores de la oferta» desarrollan toda una pompa «representativa» ante sus dóciles clientes. La publicidad remeda esa aura del prestigio personal y la autoridad sobrenatural que en otro tiempo confería la esfera pública representativa.

Aunque esta primera obra de Habermas tenía una intención sobre todo descriptiva, más sociológica que política, de sus páginas puede extraerse una clara consecuencia práctica:

en la segunda mitad del siglo XX, la calidad de la democracia dependería de la capacidad que tuvieran sus ciudadanos para politizar de nuevo la esfera pública. El libro resultó premonitorio, puesto que anticipó la nueva sensibilidad política de las sociedades occidentales, que en aquellos mismos años estaban cambiando muy deprisa y muy profundamente. En efecto, las intuiciones de este primer gran trabajo de Habermas quedarían confirmadas por los grandes movimientos de protesta de la década de 1960.

Capítulo 2

UNA CIENCIA SOCIAL CRÍTICA

Durante la década de 1960, Habermas intentó aclarar las bases metodológicas de la ciencia social crítica que pretendía desarrollar: una ciencia que no aspiraba solo a comprender la sociedad, sino también a transformarla. Y todo con la Guerra Fría como telón de fondo.

En 1961, tras defender como tesis de habilitación su estudio sobre la esfera pública, Habermas obtuvo una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Comenzaba así una prometedora carrera académica que en pocos años le convertiría en uno de los profesores e intelectuales más conocidos e influyentes de Alemania. Pero este período de Heidelberg no duró mucho, pues en 1964 Habermas regresó a Frankfurt como sucesor de Max Horkheimer —ya jubilado— en la cátedra de Filosofía y Sociología. Heidelberg era una pequeña ciudad universitaria con un ambiente académico que recordaba al de tiempos pasados, mientras que Frankfurt, más cosmopolita, era seguramente más afín a la personalidad y a los intereses de Habermas. Esto explica la popularidad que inmediatamente adquirieron sus cursos y seminarios entre los estudiantes. Pero había otra razón de su éxito académico, y es que Habermas era percibido por muchos como el continuador de esa Escuela de Frankfurt que en aquel momento comenzaba a adquirir el rango de mito.

LA CIENCIA SOCIAL COMO TEORÍA CRÍTICA

Todavía durante sus años de profesor en Heidelberg, Habermas intervino en un importante debate sobre la concepción y la metodología de las ciencias sociales. Dicho debate, que pasaría a ser conocido como la «disputa del positivismo en la sociología alemana», enfrentó a dos corrientes de pensamiento entonces muy influyentes: la «teoría crítica» frankfurtiana, representada por Adorno y Habermas, y el «racionalismo crítico» del filósofo de la ciencia Karl Popper (1902-1994) y sus discípulos.

Esta polémica venía de muy atrás. Desde el siglo XIX, la filosofía alemana había reflexionado sobre la diferencia en los objetivos y los métodos de las ciencias naturales y las ciencias humanas y sociales. Para la primera Escuela de Frankfurt también este había sido un asunto importante, pues sus miembros defendían una concepción original y heterodoxa de estas ciencias, no siempre comprendida ni aceptada por otras corrientes de pensamiento. En un importante ensayo de 1937, titulado *Teoría tradicional y teoría crítica*, Horkheimer había propuesto una primera caracterización del enfoque metodológico puesto en práctica en las investigaciones de los autores frankfurtianos. Horkheimer clasificaba bajo el rótulo de «teoría tradicional» a todas aquellas ciencias que se proponen *explicar* los fenómenos mediante leyes causales generales, y que se orientan también a *controlar* mediante la técnica esos mismos fenómenos que pretenden explicar. Las ciencias de la naturaleza son el modelo de estas teorías «tradicionales». Frente a ellas, Horkheimer había defendido una concepción de la ciencia social como «teoría crítica», que tenía su origen en la obra de Marx. A diferencia de la teoría tradicional, la teoría crítica no se propone simplemente conocer y controlar técnicamente la realidad social. Su

objetivo es más bien *transformar* esa realidad, modificarla en el sentido de una sociedad mejor. Y de ahí el carácter no solo descriptivo, sino también normativo o crítico, de los conceptos fundamentales de estas ciencias.

A principios de la década de 1960 resurgió esta confrontación entre la «teoría tradicional» y la «teoría crítica». En un congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en Tubinga en 1961, Adorno defendió de nuevo el concepto de «teoría crítica» contra Karl Popper. Este autor, que era una auténtica autoridad en filosofía de la ciencia desde la publicación de *La lógica de la investigación científica* (1935), rechazaba completamente el enfoque de los frankfurtianos. Popper pensaba que el interés político con el que se practica una ciencia no tiene ningún reflejo en el método científico mismo. La ciencia y la política no se confunden, tampoco en las ciencias sociales, cuyo método es el mismo sea cual sea su orientación práctica.

Habermas intervino en la polémica algún tiempo después, desarrollando los argumentos de Horkheimer y Adorno. Su posición quedaría expuesta en dos publicaciones importantes: su lección inaugural como profesor de la Universidad de Frankfurt, impartida en 1965 con el título de «Conocimiento e interés», y una monografía homónima publicada en 1968. En ambos trabajos, Habermas partía del supuesto de que la idea de una «teoría pura» es una quimera. El conocimiento humano nunca obedece a intereses puramente teóricos, sino que siempre está conectado de algún modo con necesidades e intereses prácticos. Y atendiendo a esas diversas necesidades e intereses puede obtenerse una clasificación de los distintos saberes y puede aclararse también por qué los métodos de unos y otros saberes difieren tanto entre sí.

Habermas proponía una clasificación de los saberes científicos que incluía, en primer lugar, las ciencias empírico-

analíticas, cuya metodología correspondía a lo que Horkheimer había denominado «teoría tradicional». Estas ciencias —entre las que se contarían las ciencias naturales en su totalidad— constan principalmente de hipótesis causales que permiten explicar los fenómenos. Y como una explicación causal fiable de un suceso ya ocurrido permite también hacer predicciones de los sucesos futuros pertenecientes a la misma clase, existe una conexión intrínseca de las ciencias empírico-analíticas con la técnica. En efecto, las teorías que se consideran válidas en este ámbito científico son precisamente las teorías que permiten hacer predicciones fiables y, mediante esas predicciones, controlar técnicamente los fenómenos que investigan. En su lección inaugural de 1965, Habermas resumía esta conexión entre las ciencias empírico-analíticas y la técnica afirmando que estas ciencias se orientan por un interés técnico:

El entramado objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está compuesto a la vez de lenguaje, trabajo y dominio.

La lógica de las ciencias sociales

> Las teorías científicas de tipo empírico nos permiten acceder a la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados.

Pero no todos los saberes obedecen a este interés técnico ni, por tanto, pueden adoptar el modelo metodológico de las ciencias de la naturaleza. Además de las ciencias empírico-analíticas existen también las ciencias histórico-hermenéuticas, como la filología o los saberes históricos. Más allá de las consideraciones de orden lingüístico, de crítica

textual, etc., la tarea del filólogo (o la del historiador de la literatura o de la filosofía, por ejemplo) consiste en *interpretar* textos, en desentrañar su sentido —de ahí el nombre de estas ciencias: «hermenéutica» significa interpretación—. Y esta tarea no se parece a una «explicación» científico-natural. Se requiere aquí un procedimiento enteramente distinto, fundado en dos supuestos: el de que el texto posee un sentido inteligible que ha de ser posible desentrañar, y el de que dicho sentido se revela progresivamente mediante la reconstrucción del contexto en el que se inscribe el texto. Por otro lado, la interpretación lograda de un texto tampoco se asemeja a la corroboración experimental de una teoría científica: si en la ciencia de la naturaleza la capacidad predictiva decide la validez de las hipótesis, en el caso de las ciencias histórico-hermenéuticas se juzga correcta una interpretación cuando, gracias a ella, se iluminan nuevos fragmentos de sentido y se está en condiciones de proseguir la lectura. La interpretación de un texto es, por tanto, un proceso mucho más próximo a la comunicación entre personas que a la experimentación en un laboratorio.

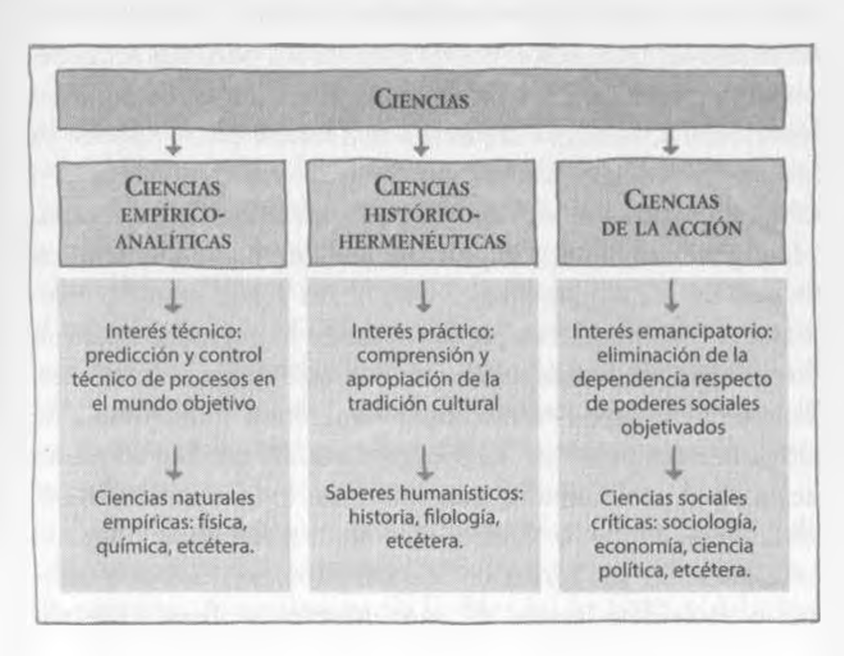
Según Habermas —que en este punto seguía de cerca la filosofía de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), su más importante colega en la Universidad de Heidelberg—, desentrañar el sentido de los textos de una tradición cultural sirve a un «interés práctico», completamente distinto del «interés técnico» al que obedecen las ciencias de la naturaleza. Y es que, además del control técnico del entorno natural, las sociedades humanas dependen también para su supervivencia del cultivo y la transmisión de una tradición cultural que incluye, entre otras cosas, los valores que las mantienen cohesionadas. Las ciencias humanas históricas e interpretativas aspiran precisamente a mantener esa comunicación entre el pasado y el presente, a mantener viva la propia tradición

cultural. De este modo, puede concluirse que las ciencias explicativas de la naturaleza y las ciencias humanas histórico-hermenéuticas son irreductibles entre sí, y que ambas son igualmente imprescindibles para las sociedades.

Ahora bien, ¿qué sucede con las ciencias sociales? Habermas les atribuía un estatuto peculiar, pues ni sus objetivos ni sus métodos coinciden con ninguna de las otras dos clases de ciencias. Aunque más tarde se distanciaría de este enfoque, en esta época Habermas proponía tomar el psicoanálisis de Sigmund Freud como modelo metodológico para la ciencia social crítica: así como el objetivo de la terapia psicoanalítica consiste en que el paciente cobre conciencia de los motivos inconscientes que determinan su conducta, así también la teoría crítica de la sociedad debe desenmascarar el poder social invisible, como un primer paso para desactivarlo y transformar la sociedad. Y es que la transformación social no se logra simplemente mediante la *aplicación técnica* de conocimientos científicos, al modo como se logra el dominio técnico de la naturaleza gracias a los avances de las ciencias naturales. Por eso la más importante contribución que las ciencias sociales pueden hacer al cambio social consiste, más bien, en propiciar en los actores sociales procesos de reflexión, de toma de conciencia. Las ciencias sociales críticas no deben limitarse, pues, ni a interpretar la cultura humana (como hacen los saberes histórico-hermenéuticos), ni a explicar mediante leyes causales (como hacen las ciencias de la naturaleza) el comportamiento humano en sociedad. Su método debe consistir en una combinación de interpretación y explicación, pero con un objetivo que no es simplemente ni interpretar ni explicar. Habermas resumía estas diferencias afirmando que la ciencia social crítica obedece a un «interés emancipatorio», es decir, al interés en liberar a los hombres respecto de «la dependencia de poderes hipostasiados», una

CONTRA LA ILUSIÓN DE LA TEORÍA PURA

Para Habermas, el conocimiento está guiado por intereses relacionados con la praxis. Y esto es así porque, para garantizar su supervivencia, las sociedades humanas necesitan conocer y controlar el entorno natural. A este «interés técnico» sirven las ciencias empíricas de la naturaleza. Pero las sociedades dependen también de la transmisión de una tradición cultural. Al logro de este «interés práctico» contribuyen los saberes humanísticos. Por último, están las ciencias sociales críticas, que se guían por un «interés emancipatorio»: su objetivo es liberar a los seres humanos de poderes sociales que se hacen pasar por naturales e inmodificables. Los intereses y métodos de estas clases de saberes no pueden asimilarse ni reducirse unos a otros. En consecuencia, es un error, quizás interesado, pretender que los saberes humanísticos solo son válidos si adoptan los métodos de las ciencias naturales, o afirmar que el objetivo de las ciencias sociales no es sacar a la luz el poder social inadvertido, sino investigar las regularidades del comportamiento humano en sociedad para controlar técnicamente las comunidades humanas, al igual que se controlan los procesos naturales.



expresión esta última que hace referencia a esas formas de poder social que pasan por ser naturales, poderes que han quedado naturalizados, cosificados, de tal modo que los hombres no se dan cuenta de que son poderes sociales y, por consiguiente, modificables. Para Habermas, ese interés ni coincide con, ni se reduce a, el interés técnico o el interés práctico de las otras dos clases de saberes.

UNA SOCIEDAD POLÍTICAMENTE ACTIVA

La década de 1960 fue un período de conflictos políticos y de profundos cambios sociales en el mundo occidental. La escena política se transformó radicalmente con el surgimiento de una «nueva izquierda» que muy poco tenía que ver con los partidos del período anterior a la Segunda Guerra Mundial o de la inmediata posguerra. Esta nueva izquierda abominaba del comunismo totalitario soviético, pero también criticaba las propuestas reformistas de los partidos socialdemócratas occidentales. Contra esos planteamientos políticos envejecidos, la nueva izquierda reclamaba otros valores: ya no se trataba solo de reivindicar políticas que asegurasen el crecimiento económico y la redistribución de la riqueza, sino que también era importante reclamar una sociedad en la que los individuos fuesen más libres y pudieran desarrollarse de un modo más pleno, tanto en lo personal como en lo político. En correspondencia con este cambio de valores, la nueva izquierda reivindicaba también la importancia de otros actores políticos. El protagonista del cambio social no sería ya el proletariado, sino más bien los movimientos sociales emergentes, o algunos colectivos que habían ocupado una posición periférica en los antiguos partidos comunistas o socialdemócratas. El movimiento pacifista, el movi-

miento a favor de los derechos civiles liderado por el pastor afroamericano Martin Luther King, la protesta estudiantil, etc., pasaron a ocupar el primer plano de la política.

La nueva izquierda surgió originalmente en el mundo anglosajón: en 1960 comenzó a publicarse en Londres la revista *New Left Review*, que daría nombre a este movimiento, y en 1962, una importante asociación estudiantil norteamericana proclamó en la ciudad de Port Huron (Estados Unidos) un famoso manifiesto a favor de una sociedad más libre y más auténticamente democrática. Esta nueva sensibilidad política pronto se difundió por otros países, como Francia, Italia o lo que entonces era la República Federal de Alemania, si es que no surgió al mismo tiempo también en ellos. En Alemania desempeñó un papel muy destacado el movimiento estudiantil, encabezado por la Federación Socialista Alemana de Estudiantes —en alemán *Sozialistischer Deutscher Studentenbund* (SDS). Esta federación se había fundado como parte integrante del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD), pero se separó de dicho partido en 1961. La separación se debió a que, en 1959, el Partido Socialdemócrata había abandonado oficialmente el marxismo como marco teórico de la socialdemocracia y las jóvenes generaciones rechazaron este giro. En su búsqueda de referentes teóricos para una nueva y más auténtica izquierda, los encontraron en los autores clásicos del socialismo del período de entreguerras, como Rosa Luxemburg, Georg Lukács o Karl Korsch, y también en los autores de la Escuela de Frankfurt. Ya a comienzos de esa década, Habermas era uno de los intelectuales alemanes que más claramente simpatizaban con el emergente movimiento estudiantil.

Más allá de estas controversias teóricas, la situación política proporcionaba motivos suficientes para el activismo y la protesta. A comienzos de la década de 1960, y debido a

su posición geoestratégica como frontera del bloque socialista conformado por la República Democrática Alemana y otros satélites de la Unión Soviética, la sociedad de la República Federal de Alemania padecía muy directamente las consecuencias de la Guerra Fría. En 1960, el movimiento pacifista inició una serie de multitudinarias manifestaciones contra la escalada armamentística a ambos lados del llamado «telón de acero», que se repetirían anualmente a lo largo de toda la década. A la protesta social contra las amenazas de la Guerra Fría, que unía a activistas e intelectuales al margen de los partidos políticos tradicionales, el movimiento estudiantil alemán sumaba también la reivindicación —compartida por Habermas— de una reforma de la universidad que contrarrestase la inequívoca tendencia de la época a la reducción de los estudios universitarios a una mera formación profesional al servicio de los intereses de la administración burocrática y del mundo empresarial. Por último, el escenario internacional no era menos convulso. En 1961, el gobierno de la República Democrática Alemana decidió poner freno a la constante huida de sus ciudadanos hacia la Alemania occidental mediante la construcción del muro de Berlín, con el consiguiente aumento de las tensiones entre los países occidentales y el bloque soviético. La posibilidad de una tercera guerra mundial no estaba descartada, como lo mostraban también episodios como la crisis de los misiles en Cuba en 1962. Además, desde mediados de esa misma década la intervención de Estados Unidos en la guerra de Vietnam desencadenó una interminable oleada de protestas ciudadanas en todo Occidente.

Todas estas causas agitaban la sociedad alemana de la época. Pero el Estado no encajó bien esta politización de su sociedad civil y mantuvo una actitud represiva y hostil hacia los nuevos movimientos de protesta. Y en medio de



Esta fotografía, tomada frente a la Puerta de Brandeburgo en agosto de 1961, muestra los inicios del levantamiento del muro de Berlín. Con él, las autoridades de la República Democrática Alemana intentaron frenar el éxodo de sus ciudadanos a la República Federal de Alemania. La construcción, bautizada en Occidente como «muro de la vergüenza», se convirtió de inmediato en un símbolo de la Guerra Fría y de la fractura de Europa y el mundo en dos bloques antagónicos: por un lado, el capitalista y democrático, por otro, el socialista.

todas estas tensiones, a finales de la década se produjo la explosión del movimiento estudiantil alemán. La mecha no prendió en 1968, como sucedió en París, sino un año antes. El 2 de junio de 1967 el sah de Persia —un gobernante dictatorial— visitó Berlín occidental y fue recibido por las protestas de opositores iraníes y de estudiantes alemanes. En los disturbios que se produjeron entonces resultó muerto el estudiante Benno Ohnesorg por los disparos de un policía, aparentemente no accidentales. En los días siguientes a este asesinato policial tuvieron lugar en muchas ciudades alemanas multitudinarias manifestaciones de protesta, mientras en Hannover los estudiantes convocaron un congreso que llevaba el elocuente título de «Universidad y Democracia: condiciones y organización de la resistencia». Habermas fue uno de los escasísimos profesores a los que los estudiantes invitaron a intervenir en dicho congreso. Se produjo entonces un breve y conocido episodio de encuentro y desencuentro de Habermas con los estudiantes contestatarios.

Los estudiantes contra la ideología tecnocrática

Las simpatías de Habermas hacia el movimiento estudiantil estaban directamente conectadas con su apreciación de la sociedad de la época y con su defensa de una esfera pública movilizada como instrumento de transformación política. Sus ideas acerca de estos temas quedaron plasmadas en varios escritos de este período, entre los que destaca el largo ensayo «Ciencia y técnica como "ideología"», publicado en 1968 en un volumen del mismo título. En sus páginas, Habermas defendía la tesis —formulada originalmente por otro miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse— de que en el siglo XX había

quedado desmentida la concepción de Marx acerca de la función de la ciencia y la técnica en el proceso productivo y en la transformación de la sociedad. Las ideas de Marx debían revisarse al menos en dos aspectos. En primer lugar, el desarrollo científico y tecnológico del siglo XX había convertido a la ciencia y la técnica en las más importantes fuerzas productivas. Ya no era correcta, por tanto, la tesis marxista según la cual en el capitalismo el beneficio económico procedería principalmente, si es que no exclusivamente, de la explotación del trabajo asalariado. Al contrario, el conocimiento científico y sus aplicaciones técnicas a los procesos productivos se habían convertido en la principal fuente de riqueza y desarrollo económico:

> El progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia.

El segundo aspecto en el que la concepción marxista de la ciencia y la técnica necesitaba una revisión profunda se refería a su contribución a la transformación social. El materialismo histórico de Marx es una concepción de la historia según la cual los avances en el nivel de las fuerzas productivas desencadenan cambios en las relaciones sociales, y esos cambios siguen una lógica progresiva (o progresista) que conduce a la humanidad (a través de varios modos de producción sucesivos) desde la magra economía y las rudimentarias instituciones de las sociedades primitivas a la utopía comunista de la abundancia y la libertad. Marx confiaba, pues, en que el avance de las ciencias y las técnicas productivas contribuiría al progreso de las socie-

dades. Pero contra esta hipótesis, formulada por el autor de *El capital* en el siglo XIX, el siglo XX habría demostrado que el desarrollo de las fuerzas productivas no siempre trae consigo una transformación progresista de las relaciones sociales. Y es que en la época en que la ciencia y la técnica se convierten en las principales fuerzas productivas, ambas asumen también una función ideológica de legitimación del orden social. En las sociedades capitalistas industrializadas de la segunda mitad del siglo XX se extendía la difusa creencia de que no solo el desarrollo económico depende de la ciencia y la técnica, sino que también tienen un fundamento «científico» y «técnico» las relaciones sociales de producción, es decir: el modo en que la sociedad regula el acceso a los medios de producción y la distribución de la riqueza socialmente producida. Los habitantes de las sociedades capitalistas avanzadas tendían a creer que, así como no hay una alternativa al desarrollo de las fuerzas productivas mediante la investigación científica, tampoco existe una alternativa al orden social vigente, al marco social en el que tienen lugar los procesos de producción y distribución de la riqueza.

La transgresión limitada de las leyes procede del repertorio de la resistencia pacífica. Estas armas solo pueden hacer daño porque no pueden matar.

MOVIMIENTO DE PROTESTA Y REFORMA DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR

La tecnificación de los procesos productivos va acompañada, por tanto, de una concepción tecnocrática de la sociedad y la política. Las instituciones políticas se perciben a sí mismas (y se presentan ante la ciudadanía) como meras administradoras de imperativos técnicos basados en presuntos saberes científicos incuestionables (la ciencia política, la ciencia económica, la ciencia de la administración, etc.). El espacio de la política queda de este modo usurpado por la

tecnocracia, una usurpación que presupone y al mismo tiempo favorece también la despolitización de la esfera pública:

> La actividad estatal se restringe a tareas técnicas resolubles administrativamente, de forma que las cuestiones prácticas quedan fuera. Los contenidos prácticos quedan eliminados. [...] [Se excluyen] las cuestiones prácticas y con ello la discusión sobre criterios que solo podrían ser materia de una formación democrática de la voluntad política. [...] [Se exige] por eso una despolitización de la masa de la población.

Pues bien, para Habermas los nuevos movimientos sociales, y especialmente el movimiento estudiantil, podían desenmascarar esa ideología tecnocrática y repolitizar la esfera pública poniendo en el centro de la discusión precisamente todo aquello que la concepción tecnocrática de la política tendía a dejar al margen del debate público. Los estudiantes pertenecían principalmente a las clases medias, y habían nacido y crecido en un contexto económico de crecimiento constante, el contexto del llamado «milagro económico» de la Alemania de posguerra. Sus reivindicaciones, por tanto, se alejaban de las exigencias del movimiento obrero, referidas a políticas sociales redistributivas, y parecían orientarse más bien a cuestionar un sistema social que mantenía a los individuos encadenados a una forma de vida orientada compulsivamente hacia el trabajo, la competitividad, la productividad y el consumismo. Los estudiantes denunciaban con razón el irracional desajuste entre el potencial alcanzado por las fuerzas productivas en las sociedades industrializadas —un potencial que a finales de la década de 1960 permitía ya erradicar la pobreza en dichas sociedades—, y la pervivencia de una «ideología del rendimiento» completamente superflua. La percepción y la denuncia de esta irracionalidad hacía de

este movimiento una fuerza auténticamente transformadora en la sociedad de la época:

> [Los estudiantes no entienden] por qué la vida del individuo, pese al alto grado de desarrollo tecnológico, sigue estando determinada por el dictado del trabajo profesional, por la ética de la competitividad en el rendimiento, por la presión de la competencia de estatus, por los valores de la cosificación posesiva [...], ni por qué han de mantenerse la lucha institucionalizada por la existencia, la disciplina del trabajo alienado y la eliminación de la sensibilidad y de la satisfacción estéticas. [...] La protesta de los estudiantes podría acabar destruyendo a la larga esta ideología del rendimiento que empieza a resquebrajarse, y con ello, derrumbar el fundamento legitimatorio del capitalismo tardío, que ya es frágil, pero que está protegido por la despolitización.

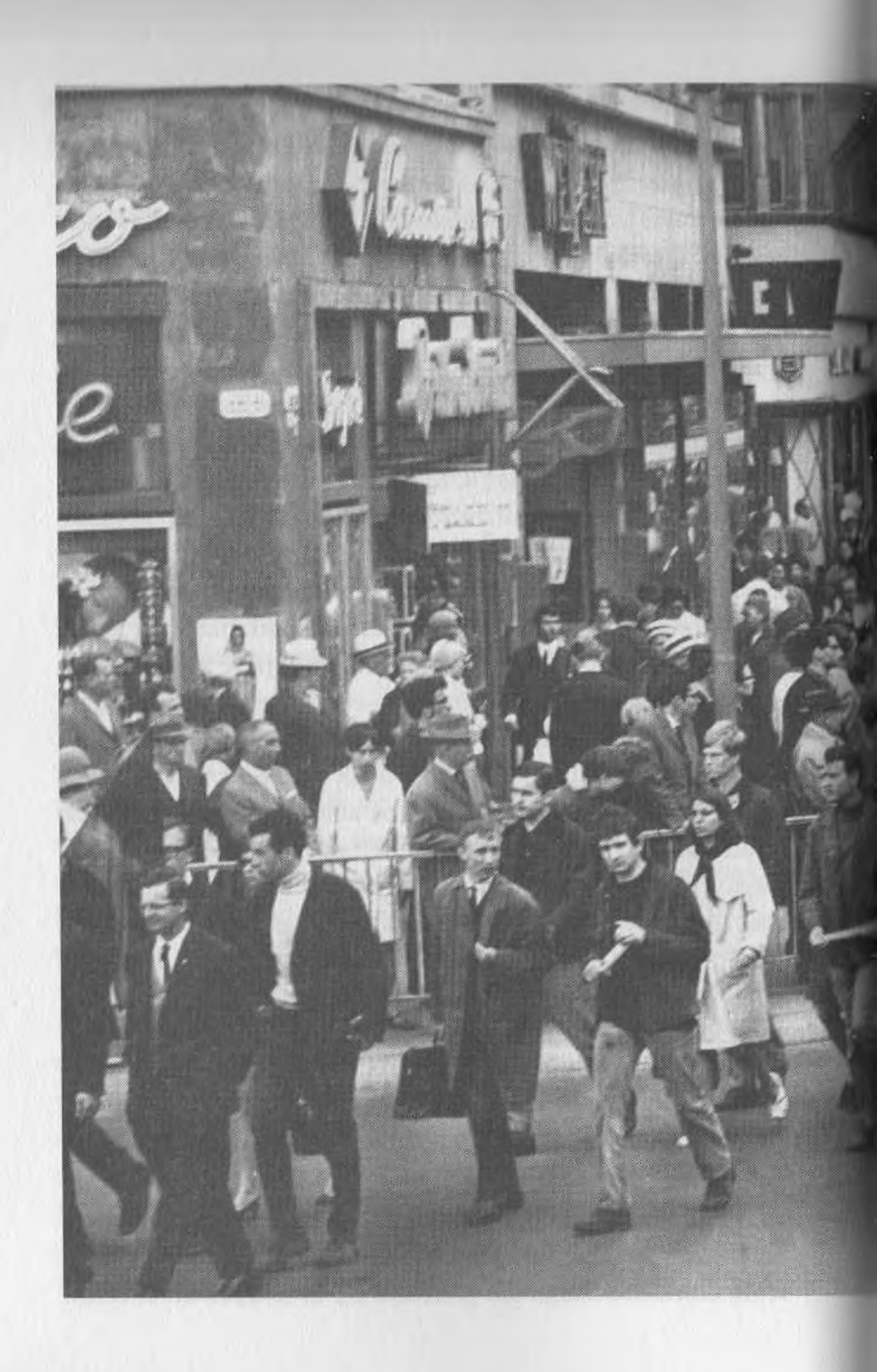
Habermas entendía que las nuevas formas de movilización y protesta adoptadas por los estudiantes (manifestaciones, sentadas, ocupación de edificios públicos, etc.) podrían despertar la conciencia de una ciudadanía despolitizada y apática. Pero esta protesta debía ser pacífica y mantenerse siempre dentro del marco de la democracia liberal parlamentaria. «La lucha —afirmaba Habermas en una conferencia de 1968— se dirige contra la esfera pública despolitizada.» Sin embargo, no todos los estudiantes compartían estas ideas. Algunos de los líderes más destacados del movimiento estudiantil (como Rudi Dutschke) interpretaban la protesta como una auténtica fuerza revolucionaria, capaz de subvertir el orden institucional de la democracia parlamentaria y el capitalismo. Y a partir de esta interpretación, que Habermas juzgaba errónea y peligrosa, esos líderes preconizaban también el recurso a la violencia como instrumento político.

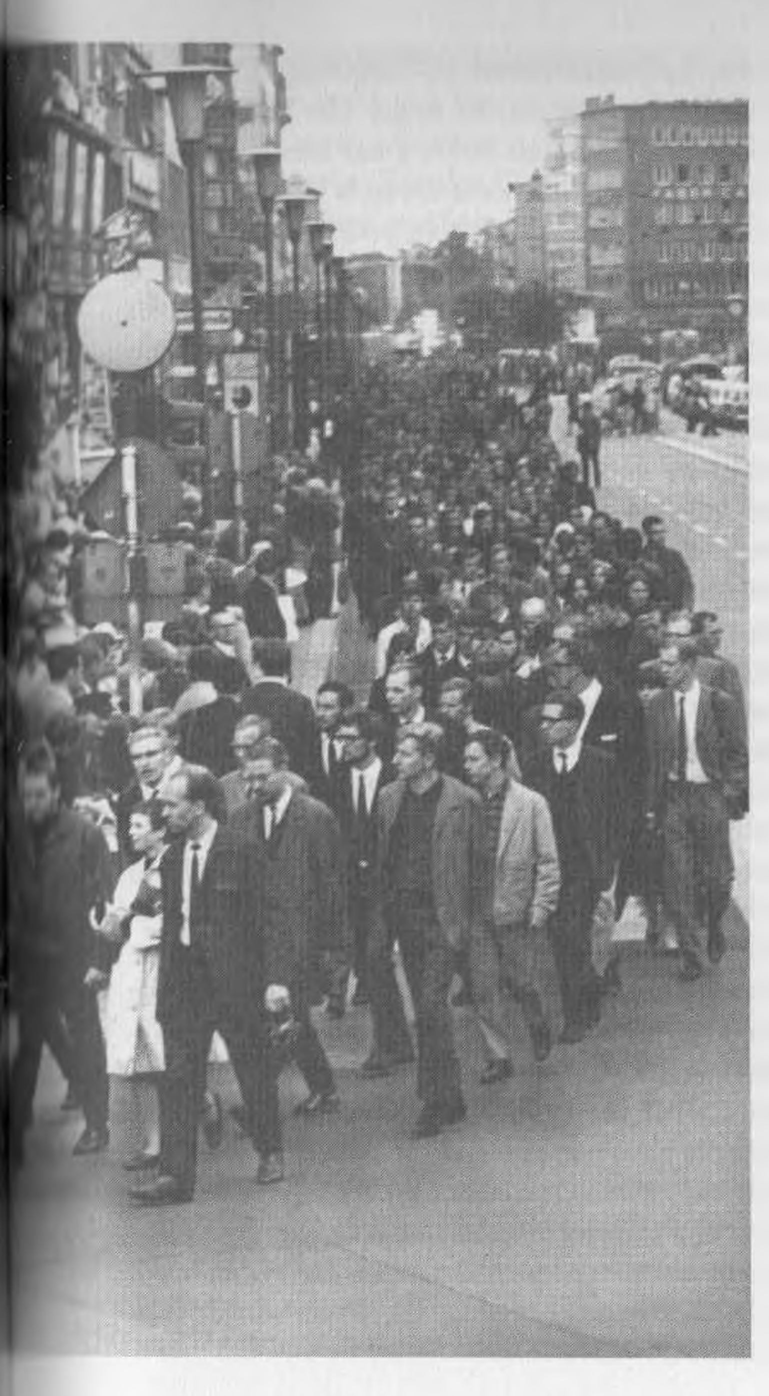
De ahí que la sintonía entre el filósofo y los estudiantes desapareciese pronto. En el congreso celebrado en Hannover tras la muerte de Benno Ohnesorg, Habermas criticó el desajuste entre lo que de hecho los estudiantes estaban llevando a cabo, que era una protesta pacífica y reformista, y la interpretación teórica de esa protesta pacífica como si se tratase de una verdadera revolución, comparable a la francesa de 1789 o la rusa de 1917. En una famosa y tensa sesión de aquel congreso, Habermas acusó a los estudiantes de representar un nuevo «fascismo de izquierdas», lo que le costó las simpatías de una buena parte del movimiento estudiantil.

El terrorismo de ultraizquierda de la década siguiente confirmaría los temores de Haberm[illegible]
misibles consecuencias prácticas de
que defendían el recurso a la violenc
mocrático liberal. Pero paradójicam
sofo había advertido contra esas co
enfrentado a los estudiantes por est
los sectores más conservadores de la
académico alemán acusaron a los a
Frankfurt, incluido Habermas, de h
lismo político que habría conducido al terrorismo. Habermas tuvo que defenderse muchas veces de esta acusación en los duros años de actividad en Alemania del grupo terrorista RAF (siglas de Rote Armee Fraktion en alemán, Facción del Ejército Rojo).

DEMOCRACIA O CAPITALISMO

El fin de los convulsos años sesenta supuso una nueva etapa en la vida y en la obra de Habermas, quien en 1970 aceptó la oferta de dirigir un instituto de investigación socioló-





La muerte del estudiante Benno Ohnesorg a manos de la policía el 2 de junio de 1967 movilizó a los universitarios alemanes, quienes tomaron las calles de las principales ciudades del país, como Berlín, Munich o Hannover (en la imagen). Habermas, que en un principio simpatizó con este movimiento, se distanció de él por su tendencia a un activismo violento. La ruptura se consumó en diciembre de 1968, cuando apoyó el desalojo de los estudiantes que ocupaban el Instituto de Investigación Social de Frankfurt.

gica ubicado en la ciudad bávara de Starnberg. El filósofo se trasladó allí con su familia (su mujer Ute Wesselhoeft, con quien se había casado en 1955, y sus tres hijos), suspendiendo temporalmente la docencia en la Universidad de Frankfurt. En el instituto de Starnberg pudo disponer de un equipo interdisciplinar de colaboradores, entre los que destacaba el sociólogo Claus Offe (n. 1940). En esas favorables condiciones, Habermas tuvo oportunidad de desarrollar en profundidad su teoría de la sociedad, que se publicaría ya en la década de 1980. Pero el período de Starnberg no fue solo un período de transición, sino que dio también algunos frutos interesantes en sí mismos. Entre ellos destaca el libro de 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, en el que en cierto modo recogía y sintetizaba las experiencias políticas de la década anterior.

Problemas de legitimación es un intento de revisar y actualizar la teoría marxista de la crisis del capitalismo. Marx había pronosticado que, a largo plazo, el capitalismo colapsaría y daría paso a una sociedad diferente, la sociedad socialista o comunista. De acuerdo con esa concepción marxista, ese previsible colapso del capitalismo obedecería a causas económicas, como la proletarización y el empobrecimiento de las masas. Ahora bien, las experiencias políticas de los años sesenta habían mostrado que, incluso en un contexto de crecimiento económico sostenido, la sociedad capitalista podía verse atravesada por crisis profundas. Solo que estas crisis ya no eran estrictamente económicas, sino más bien políticas o sociales, de manera que, en la fase avanzada del capitalismo, no cabía esperar que el desencadenante de una transformación social radical fuese una crisis económica, sino más bien una crisis de *legitimación*, es decir, un colapso institucional debido a una falta de lealtad de masas.

Para comprender esta argumentación es necesario tener presente la función del Estado en el capitalismo «tardío» o avanzado. Esta expresión se refiere a la forma de capitalismo que se impuso en Estados Unidos a partir de la década de 1930 y en Europa occidental tras la Segunda Guerra Mundial, y que se mantuvo vigente a lo largo de tres décadas, hasta la crisis económica que se inició a mediados de la década de 1970. Inspirado en los principios teóricos del economista británico John Maynard Keynes (1883-1946) y en los ideales políticos de la socialdemocracia europea, esta forma de capitalismo se distinguía de la fase anterior —el capitalismo liberal del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX— por un cambio en la función del Estado. El «Estado mínimo» del capitalismo liberal, limitado a proteger la propiedad privada y a garantizar el cumplimiento de los contratos privados, dio paso a un «Estado del bienestar» que asumía funciones mucho más amplias en los procesos económicos. El Estado intervenía directamente en la vida económica mediante un sector público fuerte, y llevaba a cabo políticas de redistribución de la riqueza a través de prestaciones y servicios públicos (educación, sanidad, pensiones, subsidios, políticas de vivienda, de empleo, etc.) financiados mediante una alta fiscalidad.

Pues bien, según Habermas y Offe el Estado del bienestar asumía dos tareas contradictorias entre sí. Por una parte, las políticas sociales se orientaban a paliar los efectos negativos del modo de producción capitalista; pero, por otra, el Estado debía llevar a cabo dichas políticas manteniendo intactos los pilares fundamentales de dicho modo de producción, es decir, la propiedad privada y la explotación del trabajo asalariado. Como consecuencia de esta contradicción, el Estado del bienestar se veía abocado a una política errática que oscilaba permanentemente entre la intervención y la abstención, entre la satisfacción de las exigencias funcionales

del mercado o la satisfacción de las demandas sociales de los ciudadanos. Y esta política errática explicaba por qué el Estado del bienestar estaba siempre al filo de perder la confianza y la lealtad de la población, o lo que es lo mismo: al borde de una crisis de legitimación democrática.

Sin embargo, la contradicción inmanente en el funcionamiento del Estado de bienestar keynesiano no era visible de ordinario. Permanecía oculta mediante las compensaciones garantizadas por el propio Estado: salarios altos, estabilidad laboral, políticas sociales, etc. Estas políticas no solo contribuían, pues, a una efectiva redistribución de la riqueza, sino que al mismo tiempo podían interpretarse como compensaciones que garantizaban la despolitización de la ciudadanía e impedían la comprensión de que el sistema social capitalista, incluido el keynesiano, seguía asentándose sobre el principio, difícil de legitimar democráticamente, de una apropiación privada y desigual de la riqueza socialmente producida. La estabilidad de las sociedades capitalistas avanzadas dependía, por tanto, de que la atención de los ciudadanos permaneciese apartada de las cuestiones políticas y se orientase exclusivamente hacia sus aspiraciones privadas, relacionadas con la vida familiar, la carrera profesional o el disfrute del tiempo libre. En palabras de Habermas, un «espacio público despolitizado» y el «privatismo de los ciudadanos» eran condiciones necesarias para encubrir las dificultades de legitimación del Estado del bienestar o del sistema social en su conjunto. Pero si el Estado ya no fuese capaz de garantizar esas compensaciones, o si surgiesen demandas que ya no pudiesen satisfacerse mediante tales compensaciones, el Estado perdería también la capacidad de encubrir la falta de legitimidad del sistema social:

> Una crisis de legitimación surge cuando las aspiraciones a compensaciones conformes con el sistema crecen más de-

prisa que la masa de recursos disponible, o cuando surgen expectativas que ya no pueden satisfacerse con compensaciones conformes con el sistema.

Habermas no descartaba la posibilidad de una crisis de legitimación que pusiese en peligro la estabilidad del sistema al propiciar un cuestionamiento público y democrático del principio fundamental de la sociedad capitalista: la apropiación privada del producto del trabajo social. Esa previsible crisis de legitimación podía ser el efecto de una crisis económica suficientemente aguda, o también ser iniciada por grupos sociales que proclamasen nuevos valores, y quizás algo de eso se había atisbado en las fuertes protestas sociales de la década de 1960. De una crisis de este tipo cabía esperar una reforma radical, pero democrática y pacífica, del capitalismo avanzado y su transformación en un sistema social, económico y político diferente. Pero esta perspectiva histórica se desvaneció pronto: en ese mismo año de 1973 en el que se publicó el libro, los países productores de petróleo elevaron extraordinariamente el precio del crudo, lo que desencadenó una profunda crisis económica mundial. Esta crisis, sin embargo, no confirmó la hipótesis central del libro de Habermas. No provocó una crisis de legitimación y una superación del capitalismo keynesiano, sino que más bien redujo la capacidad de maniobra del Estado del bienestar, que comenzó a ceder un espacio cada vez más amplio al libre mercado. Terminaba así la época dorada del capitalismo social de la segunda posguerra europea y daba comienzo la época del capitalismo neoliberal.

Capítulo 3

LAS PATOLOGÍAS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

En la década de 1970, y sobre la base de una innovadora concepción de la racionalidad humana como una facultad vinculada al lenguaje y la comunicación, Habermas desarrolló una compleja teoría de la sociedad contemporánea que anudaba todas las líneas de su producción anterior.

En noviembre de 1981 la editorial Suhrkamp, de Frankfurt, publicó en dos gruesos volúmenes la *Teoría de la acción comunicativa*. Pese a su aspecto externo más bien abrumador y a la amplitud y complejidad de las cuestiones que trata, el libro desarrollaba sobre todo tres temas que Habermas enunciaba claramente en el prefacio. En primer lugar, se proponía ofrecer una teoría de la sociedad contemporánea que diese cuenta de su estructura compleja y de las formas básicas de coordinación de las acciones sociales que se dan en ella. En segundo lugar, esta teoría de la sociedad pretendía ofrecer un marco teórico adecuado para identificar y analizar lo que el autor llamaba las principales «patologías sociales» de nuestra época, y para comprender los principales aspectos positivos y negativos de la evolución de la sociedad occidental moderna. Pero el rasgo más original de este libro, y el que le atribuye su relevancia filosófica, consiste en que Habermas fundamentaba esos análisis sociológicos en una teoría de la racionalidad humana, cuyo núcleo era el concepto de «racionalidad comunicativa». Ahora bien ¿qué tiene

que ver la teoría de la racionalidad con la teoría de la sociedad? ¿Por qué el estudio de un concepto filosófico, como es el de «racionalidad», debería aportar algo a la comprensión de la sociedad contemporánea? La respuesta a estas preguntas solo se obtiene si se repara en que este libro de Habermas era también una discusión con la obra filosófica y sociológica de Max Weber y de la primera Escuela de Frankfurt.

TEORÍA DE LA RACIONALIDAD

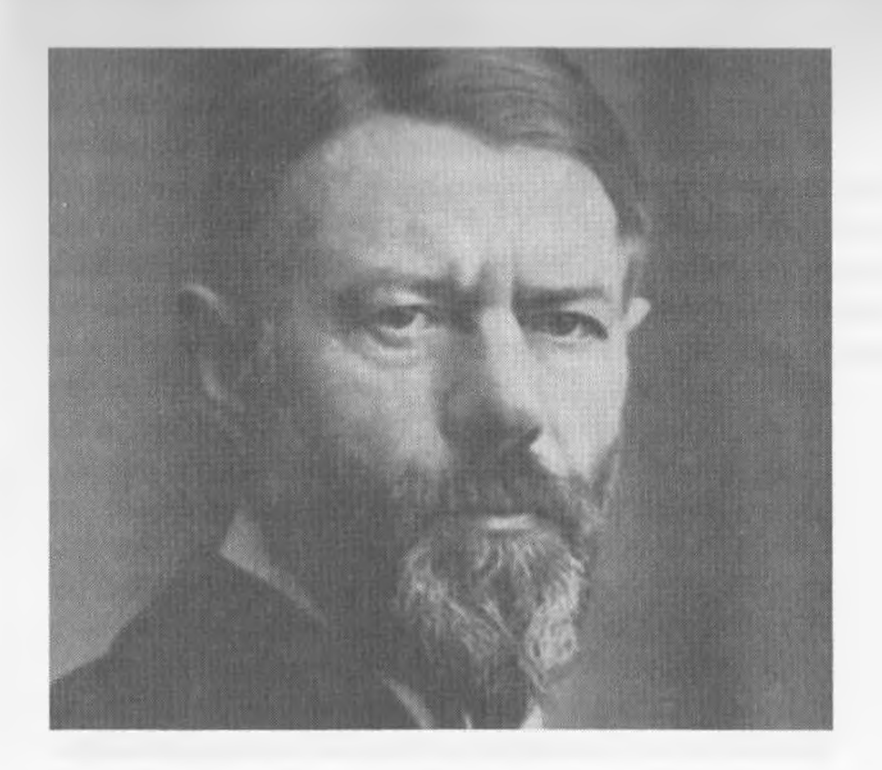
Clásico indiscutible de la sociología, Max Weber fue el primer autor que introdujo la problemática filosófica de la racionalidad en la teoría de la sociedad. El principal propósito que se había fijado era el de intentar comprender la especificidad de la cultura y la sociedad occidental modernas frente a otras culturas y otras épocas, y fueron sus investigaciones en ese campo las que le llevaron a definir la modernidad occidental ante todo por su «racionalismo», es decir, por la importancia que se otorga a la racionalidad en todos los ámbitos de la cultura y de la sociedad. Según Weber, este «racionalismo» puede reconocerse en los fenómenos culturales más característicos del Occidente moderno, tales como la ciencia o el arte, pero también en la organización de las instituciones o los sistemas sociales. Desde el punto de vista de su organización, lo que tienen en común las instituciones racionalizadas es su funcionamiento sistemático, ordenado, previsible, controlado y disciplinado. Por ejemplo, en las fábricas del capitalismo industrial moderno, en los albores del siglo XX, el trabajo se organizaba de un modo «racional», es decir, disciplinado y mecánico. Y de modo similar, la administración del Estado occidental moderno ha sido históri-

camente la única que ha dispuesto de una burocracia capaz de actuar de un modo verdaderamente sistemático, regular y previsible. Lo que se consigue mediante esta organización racional es, sobre todo, incrementar la *eficacia*: las instituciones o los sistemas sociales son racionales en la medida en que logran aprovechar del modo más eficaz posible los medios disponibles para el logro de los objetivos que persigan en cada caso. A finales del siglo XIX y principios del XX, la sociedad occidental moderna se encontraba, según Weber, bajo el signo de una creciente e imparable *racionalización* de todas sus instituciones, desde los ejércitos a las escuelas, desde los hospitales a las fábricas, desde las universidades a los Estados. Un proceso que queda plasmado en esas imágenes de la sociedad de masas del siglo XX que hoy son tan familiares: el hormigueo de las metrópolis, las interminables hileras de escritorios en las oficinas de inmensas organizaciones burocráticas, la fusión de hombres y máquinas en las cadenas de montaje en la era de la producción industrial, o la mecánica precisión de movimientos en los grandes desfiles militares.

Weber percibió también las consecuencias de este proceso para la libertad de los individuos. Veía los sistemas sociales racionalizados como grandes maquinarias que reducían a los individuos a la condición de piezas del engranaje, y se refería a la sociedad occidental crecientemente racionalizada como a una «jaula de hierro» en la que los individuos veían confinadas sus vidas. Fue Weber, por tanto, quien comprendió por primera vez con toda claridad que las esperanzas de la Ilustración del siglo XVIII en relación con la transformación de la sociedad en nombre de la razón habían quedado desmentidas a la altura del siglo XX. En los albores de la sociedad burguesa, los filósofos de la Ilustración (como Voltaire o Condorcet) habían confiado en que una

sociedad organizada de un modo cada vez más racional sería una sociedad cada vez más libre, porque la razón lograría destruir el oscurantismo, los prejuicios y los privilegios que constituían las fuentes principales del poder social ilegítimo. Pero aquellos ilustrados no podían prever lo que Weber constataba ya en los primeros años del siglo XX: que la razón, aplicada a la organización social, se había convertido ella misma en la fuente del más férreo poder, en vez de ser un instrumento de liberación. Dos décadas después de la muerte de Max Weber, acontecida en 1920, los filósofos frankfurtianos Horkheimer y Adorno confirmaban y radicalizaban las tesis weberianas a la luz de la experiencia del fascismo, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. El catastrófico siglo XX había mostrado con toda su crudeza que la organización disciplinada, jerárquica y mecánica de los sistemas sociales nada tenía que ver con la libertad, y que también el exterminio demencial de millones de seres humanos podía organizarse de un modo perfectamente disciplinado, mecánico y sistemático.

Pero si la obra sociológica de Max Weber era un desmentido de las promesas de la Ilustración sobre la conexión de racionalidad y libertad, la filosofía de la primera Escuela de Frankfurt ponía en cuestión el concepto mismo de racionalidad. Para Horkheimer y Adorno, la racionalización de la sociedad occidental había creado un monstruo porque la razón misma tenía una conexión intrínseca con la opresión y el dominio. Para estos autores, el hombre es el único animal capaz de dominar sus impulsos inmediatos y de actuar inteligentemente a largo plazo, y precisamente esto, su racionalidad, es lo que le confiere un poder incomparable. Lo que constituye al ser humano como un ser racional es la capacidad de dominarse a sí mismo y, mediante este autodominio, la capacidad de dominar el mundo externo, esto es, los



UN REFERENTE IMPRESCINDIBLE: MAX WEBER

Considerado uno de los fundadores de la sociología como disciplina científica, Max Weber es un pensador fundamental para entender tanto las aportaciones de la Escuela de Frankfurt como las de Habermas. Su obra más conocida es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), en la que mostraba la importancia histórica de las ideas religiosas en la formación del capitalismo moderno, ofreciendo así una explicación del origen de este sistema alternativa a la marxista, que relegaba la religión al terreno de la ideología. Pero fue su teoría de la «racionalización» de la sociedad la que ejerció un mayor influjo en Habermas. Según ella, las sociedades industriales avanzadas estarían estructuralmente abocadas a un creciente dominio de grandes organizaciones burocráticas, tanto públicas como privadas. Habermas tomó esta teoría como base de su análisis de la sociedad contemporánea, que en buena medida puede interpretarse como una discusión con Weber.

objetos y los otros seres humanos. La razón humana es, por tanto, en la terminología que propuso Horkheimer, una «razón instrumental»: un instrumento para controlar el entorno y realizar los propios fines de un modo eficaz. Y lo que vale para el individuo vale también para las sociedades, que llegan a su máximo nivel de racionalidad cuando alcanzan su máxima capacidad de control y sometimiento. En conclusión, la sociedad occidental condujo al totalitarismo porque la razón misma es totalitaria.

> **Tengo un motivo intelectual fundamental: la reconciliación de una modernidad descontenta consigo misma.**
>
> *Ensayos políticos*

Pues bien, uno de los principales objetivos de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas fue el de revisar este diagnóstico apocalíptico de la evolución de la sociedad occidental moderna. Para el filósofo de Düsseldorf, la evolución europea que condujo al totalitarismo y a la Segunda Guerra Mundial no era la consecuencia fatal del «racionalismo occidental», sino de un determinado desarrollo histórico debido a muchos factores contingentes. El origen de la catástrofe quizá no había estado en la razón como tal, sino más bien en un modelo sesgado y parcial de racionalidad y de racionalización social. Pero para hacer verosímil esta revisión de las teorías de Weber y de la Escuela de Frankfurt, ante todo era necesario llevar a cabo una revisión del concepto mismo de racionalidad, y esta era la primera y principal tarea filosófica que se impuso Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*.

Racionalidad cognitivo-instrumental y comunicativa

Si se quiere aclarar el concepto de racionalidad, lo primero que hay que hacer es preguntarse qué es eso a lo que se

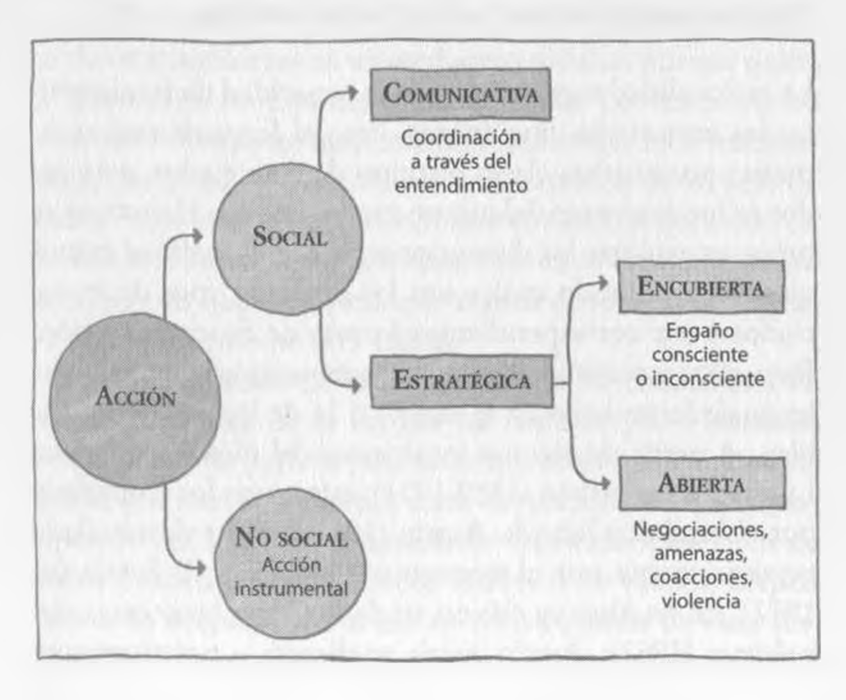
atribuye la propiedad de ser «racional» o «irracional». En *Teoría de la acción comunicativa,* Habermas comienza por señalar que «racionales» o «irracionales» pueden serlo solo las personas —pero no los objetos o los animales—, y lo son en función de la racionalidad o irracionalidad de sus acciones o de sus enunciados lingüísticos: una persona es racional si lo que dice o lo que hace es racional. Todo esto parece trivial, pero esta apariencia se disipa si se observa que existe una diferencia importante entre la racionalidad atribuida a las acciones de una persona y la que se atribuye a sus manifestaciones lingüísticas. En primer término, una acción parece racional cuando es *eficaz*, es decir, cuando el agente dispone adecuadamente los medios a su alcance para lograr el objetivo que persigue. Por ejemplo, si lo que se quiere es colgar un cuadro en la pared, es racional buscar un martillo y unos clavos, mientras que sería irracional buscar para ello unas tijeras. Pero considérese ahora el caso de un enunciado lingüístico, por ejemplo, el de una persona que abre la ventana y, frente a un sol resplandeciente, pronuncia la siguiente frase: «Otra vez está lloviendo». Un oyente podría valorar de diversos modos esta afirmación. Podría considerar que es *falsa*, puesto que no se corresponde con los hechos. Pero también podría pensar que se trata de una afirmación irracional y, por tanto, juzgaría *irracional* al hablante que emitiese la frase, especialmente si insistiese en ella a pesar de las evidencias en contra. Ahora bien, en este caso no se llama «irracional» al hablante (o a su afirmación) porque haga o diga algo de un modo poco eficaz, sino que parece irracional a quien lo escucha porque carece de *razones* que respalden lo que dice. Por consiguiente, hay diferencias relevantes en el sentido en que se habla de «racionalidad» cuando se hace referencia a una acción eficaz o bien a un enunciado lingüístico razonado, bien fundamentado.

Habermas comienza su teoría sociológica distinguiendo la «racionalidad cognitivo-instrumental» de la «racionalidad comunicativa». La primera consiste en actuar eficazmente en el mundo, sobre la base del conocimiento de las relaciones causales entre los fenómenos. El aumento de racionalidad en este sentido cognitivo-instrumental consiste en un control creciente del entorno y en una creciente eficacia de las acciones. En cambio, la «racionalidad comunicativa» consiste en algo completamente diferente: es la capacidad que tiene un hablante de *dar razón* de lo que dice, de fundamentar o justificar racionalmente sus opiniones, creencias, etc. Habermas habla de racionalidad «comunicativa» porque dar razón, justificar o fundamentar son procesos esencialmente interpersonales que tienen lugar mediante la comunicación lingüística: solo es posible dar razón de las creencias, etc., ante un interlocutor con el que se establece una comunicación. Y un aumento de la racionalidad comunicativa no consistiría en un mayor poder sobre el entorno, sino en una creciente capacidad de «aunar sin coacciones y de generar consenso», es decir: de entenderse con otros, de alcanzar acuerdos sobre la base de razones.

El tipo de racionalidad que Habermas denomina «cognitivo-instrumental» coincide con el concepto de racionalidad supuesto en los análisis sociológicos de Max Weber y en la filosofía de la primera Escuela de Frankfurt. Es el paradigma de la racionalidad en gran parte del pensamiento moderno desde Thomas Hobbes, en el siglo XVII, y es el concepto predominante en muchos enfoques de las ciencias sociales contemporáneas. En cambio, el concepto de «racionalidad comunicativa» tiene sus raíces en una tradición filosófica distinta y anterior: la antropología filosófica griega, la concepción aristotélica del ser humano como un ser dotado de *logos*, expresión esta que para los antiguos griegos significa-

EL ENTENDIMIENTO, BASE DE LA LIBERTAD

«Con la estructura del lenguaje está establecida para nosotros la emancipación», escribió Habermas en 1965. Años más tarde, en 1981, desarrolló esta intuición. Según su teoría, en la relación con el mundo los hombres actúan racionalmente cuando disponen eficazmente los medios para el logro de sus fines. Esta racionalidad *instrumental* puede aplicarse también en las relaciones sociales. En tal caso, las acciones son *estratégicas*: el agente se orienta a la consecución de sus objetivos y usa a los otros como medios, o como competidores a los que neutralizar. La acción social es *abiertamente* estratégica cuando los actores saben que compiten unos con otros, pero también puede serlo de un modo *encubierto* cuando una de las partes desconoce la actitud estratégica de la otra. Así, las relaciones sociales son relaciones de poder, de instrumentalización de unos por otros. La acción comunicativa, y solo ella, representa una alternativa a esto, una forma de interacción basada en el acuerdo en lugar de en la manipulación o la violencia. Por eso, una sociedad es tanto más libre cuanto más amplios sean en ella los espacios de la acción comunicativa.



ba —y no casualmente— tanto «razón» como «lenguaje». De acuerdo con esta segunda concepción, la racionalidad humana consiste más bien en la capacidad de fundamentar, de justificar, de dar razón de lo que se dice y convencer con ello a un interlocutor.

El libro *Teoría de la acción comunicativa* desarrollaba el concepto de racionalidad comunicativa tanto desde una perspectiva filosófica como desde una perspectiva sociológica. Desde el primer punto de vista, este concepto permitía a Habermas investigar las dimensiones de la racionalidad humana. Y desde el punto de vista sociológico, la racionalidad comunicativa aportaba un punto de partida prometedor para revisar la teoría de la sociedad de Max Weber y los primeros frankfurtianos.

El espectro ampliado de la racionalidad humana

La racionalidad comunicativa es la capacidad de fundamentar los enunciados lingüísticos. Pero el lenguaje está compuesto por muchas clases distintas de enunciados, y no todos se fundamentan del mismo modo. Por eso Habermas se propuso explorar las dimensiones de la racionalidad comunicativa precisando cuáles son los distintos tipos de enunciados y sus correspondientes formas de fundamentación. Para ello, recurrió a una de las más originales teorías del lenguaje formuladas en el siglo XX: la de los «actos de habla». A partir de algunas intuiciones del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), esta teoría fue formulada por el británico John L. Austin (1911-1960) y desarrollada posteriormente por el norteamericano John R. Searle (n. 1932). En un libro ya clásico, titulado *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Austin había analizado —prácticamente

por primera vez en toda la historia de la filosofía— los usos del lenguaje no descriptivos. Austin señalaba que el lenguaje no nos sirve únicamente para describir la realidad, sino que se pueden hacer muchas otras cosas con las palabras, tales como saludar, exigir, prometer, amenazar, felicitar, inaugurar un acto público, etc. Todo esto son actos de habla, acciones que solo es posible realizar con medios lingüísticos. Y Austin hizo un descubrimiento muy importante en relación con estos actos de habla: es una obviedad que los enunciados cuya función es describir la realidad pueden ser *verdaderos* o *falsos*, pero hasta entonces prácticamente nadie había reparado en que los usos no descriptivos del lenguaje también pueden considerarse *válidos* o *no válidos*, acertados o no acertados, correctos o incorrectos, aunque no puedan ser considerados verdaderos o falsos. Un enunciado como «está lloviendo» es válido si es verdadero, y no es válido si es falso. En cambio, un enunciado como «te nombro presidente de esta comisión» no es verdadero ni falso, porque quien lo pronuncia no está describiendo nada. En concreto, no está describiendo un nombramiento, sino más bien realizándolo, llevándolo a cabo. Ahora bien, también de un acto de habla como este se puede decir que es válido o que no lo es: lo será si el hablante logra realizar con éxito el nombramiento, mientras que si se incumple alguna condición necesaria, el nombramiento no será válido.

Esta observación de Austin acerca de las condiciones de validez distintas de la verdad fue tomada por Habermas como punto de partida para su propia teoría de los actos de habla, que analiza y clasifica estos en función de los distintos tipos de validez. Para el filósofo de Düsseldorf, los actos de habla pueden ser considerados válidos o no válidos, aceptables o no aceptables, a la luz de cuatro puntos de vista distintos o —en la terminología de Habermas— a la luz de cua-

tro «pretensiones de validez»: la *inteligibilidad* (la pretensión de que el oyente entiende lo que dice el hablante), la *verdad* (pretensión de que lo dicho por el hablante es verdadero), la *corrección* (la de que el hablante tiene derecho a decir lo que dice) y la *veracidad* (la pretensión de que el hablante expresa sinceramente sus creencias, intenciones o sentimientos).

Algunos ejemplos aclararán rápidamente cada una de estas pretensiones de validez. Si alguien pronuncia una frase en un idioma extraño, o en un tono de voz muy bajo, o empleando una terminología especialmente rebuscada e incomprensible, el oyente puede objetar que no entiende nada, y esto es tanto como objetar que el acto incumple la pretensión de inteligibilidad. Y si el hablante pronuncia la frase «está lloviendo» cuando luce un sol radiante, el oyente puede cuestionar que esas palabras sean verdaderas (pretensión de verdad), o que quien habla esté expresando sinceramente lo que cree (pretensión de veracidad). En cuanto a la pretensión de corrección, es especialmente reconocible en actos de habla tales como las órdenes o las exigencias. Por emplear un ejemplo del propio Habermas: si en mitad de una clase un profesor pide a un alumno que le traiga un vaso de agua, el alumno puede contestar que esta petición no está justificada o no es legítima. En tal caso estaría cuestionando la pretensión de corrección de dicha petición.

Aunque en todo acto de habla están implícitas todas estas pretensiones de validez, en cada acto hay siempre una pretensión predominante. Esto permite a Habermas ofrecer una clasificación de los actos de habla que incluye los siguientes tres tipos básicos. El primer tipo corresponde a los actos de habla que Habermas llama *constatativos* (afirmaciones, descripciones, etc.), cuya pretensión de validez predominante es la *verdad*. El segundo tipo incluye los actos de habla *regulativos* (órdenes, peticiones, exigencias, etc.),

que se caracterizan por su pretensión de *corrección*. Y por último, la veracidad es la pretensión de validez predominante en los actos de tipo *expresivo* (confesiones, declaraciones de intenciones, expresión de sentimientos, etc.). La inteligibilidad no permite distinguir un tipo específico de actos de habla, puesto que está presupuesta en todos ellos por igual.

A la luz de estas consideraciones puede comprenderse en qué sentido el concepto de racionalidad comunicativa permite ampliar el espectro de la racionalidad humana. No solo es racional el agente que actúa eficaz e inteligentemente en el mundo, disponiendo los medios más adecuados para el logro de sus fines. Racional es también, y ante todo, el hablante capaz de justificar con razones ante un oyente las distintas dimensiones de validez de sus actos de habla. Es racional quien, a petición del oyente, es capaz de fundamentar razonadamente una afirmación o una opinión. Es racional también quien puede justificar ante otros, y por medio de razones, lo que les pide, les exige o les propone hacer. Y es racional quien actúa consecuentemente con sus actos de habla expresivos, tales como las declaraciones de intenciones. En cambio, parecería irracional la actitud de quien hiciese afirmaciones, pero reconociese no tener ninguna razón para hacerlas, o quien no supiera (ni supiera decir) por qué habría que hacerse lo que pide, o quien actuase sistemáticamente en contra de sus intenciones expresas. La racionalidad humana no se reduce, pues, a la racionalidad cognitivo-instrumental.

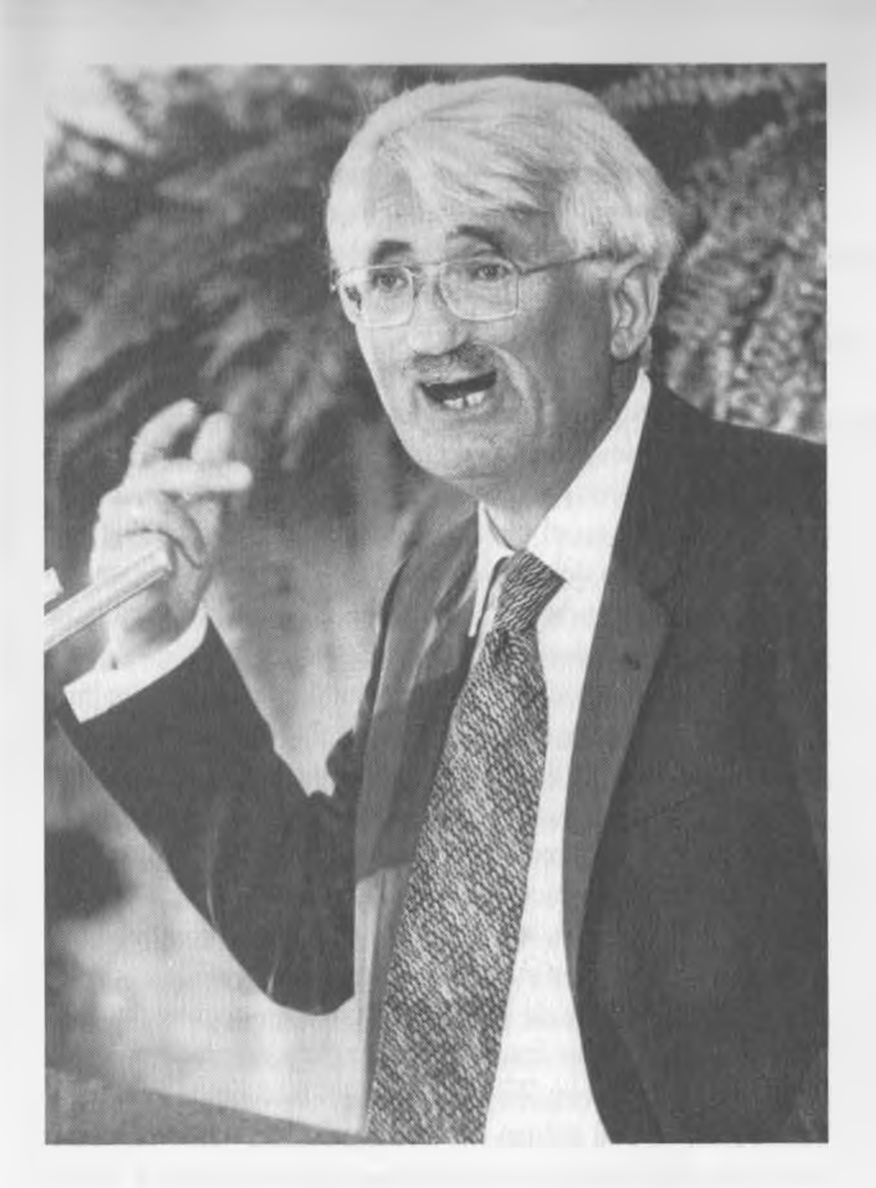
LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Max Weber había mostrado que las instituciones o los sistemas sociales más racionales en el sentido de la racionalidad instrumental son aquellos que realizan sus funciones de un

modo máximamente ordenado, disciplinado y eficaz. Pero ¿qué aspecto tienen los sistemas sociales si, en lugar de incrementarse en ellos la racionalidad cognitivo-instrumental se amplía más bien la racionalidad comunicativa? Habermas respondía a esta pregunta mediante su teoría de la sociedad contemporánea.

Un criterio normativo para la teoría crítica

El concepto de racionalidad comunicativa cumple dos funciones en esta teoría. En primer lugar, proporciona lo que Habermas llama un «criterio normativo» para valorar las relaciones sociales, es decir, un punto de vista desde el cual es posible juzgarlas y decidir si son aceptables o no. La racionalidad comunicativa puede servir para este propósito si se admite que, allí donde se amplía el alcance de dicha racionalidad, disminuyen en la misma proporción las relaciones de poder. Los seres humanos pueden coordinar sus acciones empleando para ello la coacción y la violencia, o pueden también interactuar estratégicamente, percibiéndose unos a otros como competidores a los que es necesario vencer o neutralizar. Pero también pueden coordinar sus acciones sobre la base de acuerdos alcanzados libremente, mediante el diálogo y el intercambio de argumentos. Pues bien, para Habermas solo en este último caso los hombres interactúan en libertad; solo en tal caso desaparecen las relaciones de coacción y de dominio. Las relaciones basadas en el entendimiento son la antítesis misma de las relaciones de poder. Ello se debe a que «la fuerza del entendimiento intersubjetivo» —como señalaría Habermas en una entrevista de la década de 1990— es «en caso de conflicto la única alternativa a la violencia». Y aunque el lenguaje puede (y suele) emplearse



Esta fotografía pertenece a la época en que Habermas publicó la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). En 1983, tras más de una década como director del Instituto Max Planck de Starnberg, el filósofo retomaba la docencia en la Universidad de Frankfurt. Pero desde el principio quiso evitar que se le considerase un mero epígono de la primera Escuela de Frankfurt. Habermas pretendía renovar el antiguo proyecto de una sociología crítica mediante una fundamentación normativa más sólida y una aplicación política más clara y más actual.

también como un instrumento de poder, su propia estructura está referida siempre a la posibilidad del entendimiento, del acuerdo, puesto que en cada uno de los actos de habla se entablan pretensiones de validez que solo se pueden fundamentar ante los interlocutores empleando razones, argumentos. «El entendimiento —afirma Habermas— es inmanente como *telos* [finalidad] al lenguaje humano.»

La teoría de la sociedad de Habermas se fundamenta, pues, en la intuición de que solo en el habla, en la comunicación lingüística, está contenida la posibilidad de relaciones intersubjetivas libres de dominio. Esta intuición básica queda recogida en el concepto central de esta teoría, que Habermas define del siguiente modo: «Hablamos de acción comunicativa cuando los actores coordinan entre sí sus planes de acción por medio del entendimiento lingüístico». En este sentido, una sociedad será tanto más libre cuanto más amplios sean los espacios en los que la interacción de sus miembros se organice mediante la acción comunicativa, es decir, mediante procesos de comunicación sin jerarquías, mediante el libre intercambio de argumentos y el logro de acuerdos basados únicamente en las mejores razones.

En segundo lugar, el concepto de acción comunicativa permitía a Habermas interpretar la evolución de la sociedad occidental moderna de un modo distinto al propuesto por Weber y los filósofos frankfurtianos. Habermas sostenía —y en esto coincidía con Weber— que en este proceso de modernización social habían desempeñado una función crucial la ciencia y la técnica, puesto que ambas habían sido condiciones indispensables para la Revolución industrial y la aparición del capitalismo contemporáneo. También había desempeñado un papel decisivo el Estado, pues este se había desarrollado en una especie de simbiosis con el capitalismo. La economía de mercado solo puede existir si existe lo que se

suele llamar un «Estado de derecho», esto es, un sistema jurídico de leyes generales y una administración burocratizada cuyo funcionamiento sea regular y previsible (y no arbitrario o errático, como sucedía en el Antiguo Régimen). Por su parte, el Estado moderno se desarrolló sobre la base de una economía de mercado capaz de generar riqueza, puesto que de esa riqueza dependía la financiación del propio Estado, que se obtenía a través de impuestos sobre la actividad económica. Así pues, podría afirmarse que la ciencia y la técnica, el capitalismo y el Estado, constituyen los fundamentos de la evolución de la sociedad occidental moderna. Y al igual que Weber, Habermas admitía que esta evolución social moderna había conducido en parte a una creciente pérdida de libertad, puesto que las instituciones racionalizadas de las sociedades industriales avanzadas tienden a adquirir la estructura de grandes maquinarias jerárquicas, burocratizadas y disciplinadas que privan de su autonomía a los individuos.

> En toda proposición se expresa inequívocamente la intención de un consenso universal y no coaccionado.
>
> *Ciencia y técnica como «ideología»*

Sin embargo, la interpretación habermasiana de este proceso difería de la de Weber en otros aspectos cruciales. Si la evolución de la sociedad moderna había conducido a una creciente pérdida de libertad, esto no se debía a la organización racional *como tal*, o a la expansión de la racionalidad *como tal* a ámbitos sociales cada vez más amplios. La pérdida de libertad se debía más bien al hecho de que, por razones históricas, se había producido en Occidente un proceso de racionalización social selectiva, parcial o *unilateral*, en el que habría tenido más peso la racionalidad cognitivo-instrumental que la racionalidad comunicativa. La racionalidad instrumental puede reconocerse en la organización eficaz y

disciplinada de los sistemas sociales, como la burocracia del Estado, pero también es el tipo de racionalidad predominante en las interacciones estratégicas de los actores sociales en el sistema económico capitalista. El desarrollo combinado de la economía de mercado y del Estado moderno habría favorecido en Occidente la expansión de la racionalidad instrumental en detrimento de la racionalidad comunicativa.

De este modo, el doble concepto de racionalidad propuesto por Habermas permitía captar la *ambivalencia* de la modernización de la sociedad occidental. No era verdad, según Habermas, que la cultura moderna, la Ilustración o el racionalismo occidental hubieran conducido por sí mismos al totalitarismo y la catástrofe del siglo XX. Al contrario, la Ilustración había contribuido a una mayor libertad individual al socavar la autoridad incuestionable de las tradiciones religiosas y de los poderes sociales y políticos premodernos. Pero después, debido sobre todo a las exigencias funcionales del capitalismo y del Estado moderno, la transformación de la sociedad no habría estado a la altura de las expectativas de libertad que la Ilustración asociaba a la razón, e incluso las habría traicionado parcialmente. No obstante, la teoría de la sociedad contemporánea no podía conformarse con el pesimismo apocalíptico de Weber y los primeros frankfurtianos. Además de la racionalidad instrumental encarnada en la ciencia y la técnica, en la burocracia estatal o en la economía de mercado, hay conquistas perdurables del Occidente moderno tales como el Estado de derecho, los derechos humanos, la democracia, etc. Estos otros elementos de la modernidad occidental —no menos reales ni menos importantes que las deshumanizadoras fábricas del capitalismo industrial del siglo XIX o que los atroces campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios del siglo XX— encarnan principios de organización social distintos de la mera

racionalidad instrumental, que Habermas asocia con su concepción de la racionalidad comunicativa. Por eso, una teoría de la sociedad contemporánea verdaderamente capaz de dar cuenta de la complejidad de su objeto tiene que dar cabida también a estos aspectos de la modernidad, sobre los que Weber y la primera Escuela de Frankfurt apenas tenían nada que decir, precisamente porque su concepto de racionalidad y su concepción de la racionalización social eran demasiado estrechos.

La colonización del mundo de la vida

La distinción entre las dos formas básicas de racionalidad se refleja en otros puntos de la teoría de Habermas. El libro *Teoría de la acción comunicativa* ofrece una imagen de la sociedad contemporánea como una sociedad en continua tensión debido al conflicto entre dos principios de integración diferentes. Según Habermas, para su propia conservación todas las sociedades tienen que cumplir con éxito algunas funciones básicas: tienen que garantizar la subsistencia física de los individuos y la preservación de sus límites (función de *reproducción material*), tienen también que mantenerse cohesionadas por medios no simplemente coactivos (función de *integración social*) y, por último, tienen que garantizar la transmisión cultural y la socialización de los individuos en las normas y valores básicos de la comunidad (funciones de *reproducción cultural* y *socialización*). En las sociedades actuales, la primera de esas funciones ha quedado organizada en torno a dos conjuntos institucionales básicos: el mercado y el Estado. Estos complejos institucionales difieren mucho entre sí, pero tienen un importante rasgo en común: ni en el mercado ni en el Estado tiene mucha importancia la acción co-

municativa, es decir, los procesos de entendimiento entre los individuos como mecanismo de coordinación de sus acciones. Es evidente que tanto en las transacciones económicas como en el terreno de la administración estatal la interacción se produce mediante el intercambio de actos de habla entre los participantes, pero ese intercambio de actos de habla no consiste en procesos de entendimiento en los que los participantes se ponen de acuerdo exclusivamente sobre la base de razones compartidas por todos ellos. En la economía de mercado, lo que determina los términos de la interacción no es el acuerdo en torno a razones compartidas, sino más bien el dinero. Y en el ámbito del Estado la interacción se basa en relaciones de poder jerárquico: las que existen entre los distintos niveles de la administración, y entre la administración y los administrados (o si se prefiere, los «ciudadanos»). Incluso se puede afirmar que el papel de la acción comunicativa es tanto menor cuanto más desarrollados se encuentran estos complejos institucionales: en un sistema económico sofisticado ya solo impera el dinero, mientras que un Estado eficaz es aquel que logra imponer sin perturbaciones las relaciones jerárquicas de poder.

Habermas adopta aquí la terminología de los sociólogos Talcott Parsons (1902-1979) y Niklas Luhmann (1927-1998), y llama «Sistema» al conjunto de instituciones compuesto por el mercado y el Estado, de los que depende la reproducción material de la sociedad. La aparición del sistema económico y administrativo-político representaría la forma más eficaz conocida hasta ahora de cumplir dicha función. En este sentido, para Habermas no existen ya sustitutos viables al mercado y al Estado, ni por tanto a las relaciones sociales mediadas por el dinero y el poder. En cambio, las funciones de integración social, reproducción cultural y socialización, no menos imprescindibles que la

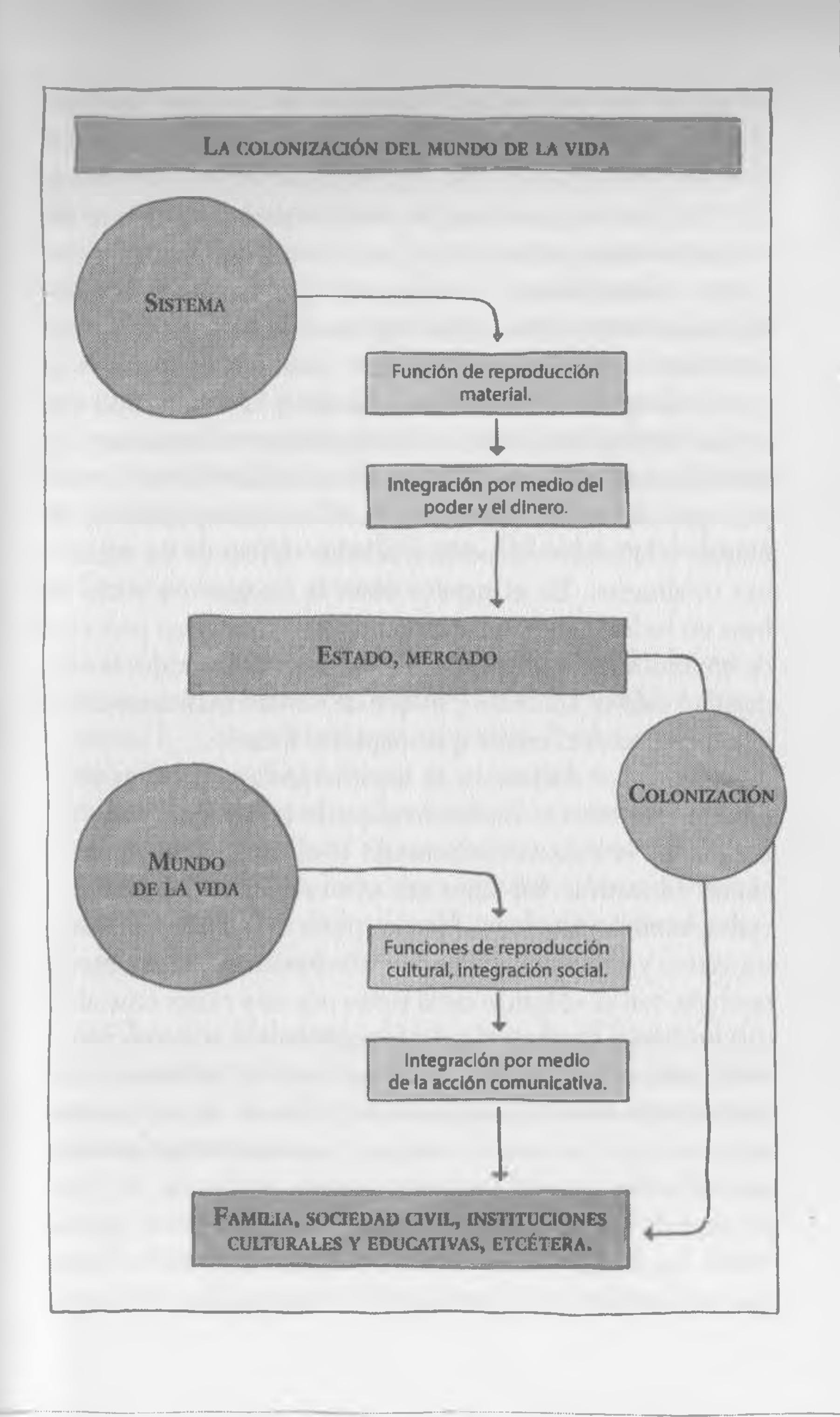
reproducción material para la supervivencia de las sociedades, dependen de la eficacia de otros tipos de interacción distintos de los que se encuentran en el mercado y el Estado. Estas otras funciones se cumplen en un ámbito situado al margen de esos otros dos complejos institucionales, y al cual denomina Habermas «Mundo de la vida», aprovechando para la teoría sociológica un término filosófico acuñado originalmente por Edmund Husserl (1859-1938). Aunque este ámbito de la sociedad es más difícil de acotar que el Estado o el mercado, incluiría instituciones como la familia y también espacios sociales más difusos, como eso que se llama la «sociedad civil», es decir, las heterogéneas asociaciones voluntarias de las que todos los individuos forman parte en mayor o menor medida (asociaciones profesionales, estudiantiles, vecinales, ONG, sindicatos, movimientos sociales, comunidades religiosas, etc.). Y en un espacio fronterizo entre este «Mundo de la vida» y el «Sistema» compuesto por el mercado y el Estado se podrían situar algunas instituciones tan importantes de la sociedad contemporánea como las educativas. Pues bien, en el ámbito del «Mundo de la vida», en el que se desarrolla la vida cotidiana de los individuos, la acción comunicativa tiene mucha más importancia que en el «Sistema» institucional compuesto por el mercado y el Estado, porque sus funciones —integración social, reproducción cultural y socialización— no pueden cumplirse sin recurrir a procesos de entendimiento, al acuerdo basado en razones. Y de hecho, las principales patologías de la sociedad contemporánea se producen cuando en el ámbito del mundo de la vida la acción comunicativa es suplantada por el poder o por el dinero. Dichas patologías son el resultado de la invasión o la «colonización» del «Mundo de la vida» por parte del «Sistema», es decir: por parte del Estado y el mercado.

DINERO, PODER, ENTENDIMIENTO

Para Habermas, la sociedad contemporánea se divide en dos ámbitos diferentes: el «Sistema» y el «Mundo de la vida». El primero, compuesto por los complejos institucionales que son el Estado y el mercado, se ocupa de la reproducción material de la sociedad, es decir: de la producción y distribución de la riqueza y de la administración burocrática de los asuntos públicos. Las acciones se coordinan principalmente mediante el *poder* o el *dinero*, mientras que el *acuerdo* alcanzado mediante procesos de entendimiento tiene un papel muy secundario: los ciudadanos no acuerdan individualmente los términos de su interacción con el Estado; y en las negociaciones que se producen en el mercado, el único «argumento» que cuenta es el dinero. El segundo ámbito, el «Mundo de la vida», es más difuso, pues en él tienen lugar los procesos de transmisión cultural y la socialización de los individuos, además de producirse la cohesión social informal. Aquí los procesos de entendimiento lingüístico —la «acción comunicativa»— son imprescindibles e insustituibles.

Patologías sociales

El dramaturgo alemán Bertolt Brecht (1898-1956) mostró en *Terror y miseria del Tercer Reich* la degradación de las relaciones personales, incluso a la escala de la vida familiar y privada, cuando la ideología y el terror de un Estado totalitario se infiltran en el mundo de la vida cotidiana. Pero en las democracias capitalistas también se producen disfunciones sociales, debidas sobre todo a la presión del mercado. En su famoso *Manifiesto comunista*, Karl Marx y Friedrich Engels ya observaron que el avance de la sociedad capitalista tiende a eliminar todo vínculo distinto del «nudo interés, del frío pago al contado». Habermas recoge y reelabora esa misma observación. La erosión de las formas tradicionales de solidaridad como efecto de la competencia económica, la creciente mercantilización de las relaciones sociales, la atomización de la sociedad civil, la imposibilidad de planificar a largo plazo un proyecto personal de vida en condiciones laborales crecientemente flexibles y precarias, etc.: todo ello son ejemplos de patologías sociales que se producen cuando el mercado invade o «coloniza» los espacios del mundo de la vida.


La colonización del mundo de la vida
Sistema
Función de reproducción material.
Integración por medio del poder y el dinero.
Estado, mercado
Colonización
Mundo de la vida
Funciones de reproducción cultural, integración social.
Integración por medio de la acción comunicativa.
Familia, sociedad civil, instituciones culturales y educativas, etcétera.

Esta importante tesis de Habermas se comprenderá mejor a la luz de algunos ejemplos. La socialización de los individuos en la familia tiene que discurrir en buena medida sobre la base de procesos de entendimiento: tiene que ser un proceso razonable y dialógico, y no simplemente autoritario y disciplinario. La prueba de ello son las psicopatologías que sufren los individuos socializados en entornos familiares demasiado autoritarios. También es fácil ver la diferencia que existe entre la cohesión y la solidaridad que brotan espontáneamente en los movimientos sociales y en los colectivos integrantes de una sociedad civil libre y activa, y lo que Habermas llama «las movilizaciones populistas de masas» o la «colectivización tutelada» típicas de los regímenes totalitarios. En el primer caso, la integración social se basa en redes de comunicación no jerárquicas y en procesos de entendimiento libres e igualitarios; en el segundo, la solidaridad solo es aparente y lo que de verdad mantiene unida a la sociedad es el terror que inspira el Estado.

En un nivel distinto, más institucional, se pueden comprender los efectos disfuncionales de la «colonización del mundo de la vida» considerando el ejemplo de las instituciones educativas. En tanto que instituciones públicas o privadas, estas instituciones forman parte del «Sistema» administrativo y económico. Pero su funcionamiento las conecta también con el «Mundo de la vida» por una razón crucial: la producción y transmisión de conocimientos a la que sirven estas instituciones depende esencialmente de procesos de entendimiento, de intercambios de argumentos en los que solo deben imperar las mejores razones. Para esta forma de acción comunicativa, presente en todo proceso educativo, ni el poder ni el dinero pueden ser sustitutos funcionalmente equivalentes. La prueba de ello son las distorsiones y disfunciones que se producen en la producción y transmisión de conoci-

mientos cuando el Estado o el mercado interfieren en estas instituciones. Un sistema educativo que se limitase a impartir la doctrina oficial de un Estado totalitario, o que estuviese exclusivamente al servicio de patrocinadores privados, de tal modo que solo se produjesen y transmitieran conocimientos demandados por el sistema político o por el mundo empresarial, fracasaría a la larga como depositario y transmisor de una tradición cultural que no puede medirse únicamente por su conveniencia política o por su rentabilidad económica.

La sociedad contemporánea es, pues, una sociedad agitada por el permanente conflicto entre dos principios diferentes de integración: el dinero y el poder por un lado, y por otro los procesos de entendimiento. Tal como puede leerse en *Teoría de la acción comunicativa*:

> La competencia entre formas de integración social y formas de integración sistémica [resalta] con más visibilidad que nunca. [...] Los mecanismos sistémicos [poder y dinero] acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en que la coordinación consensual de la acción no tiene sustituto alguno; es decir, incluso allí donde está en juego la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la mediatización del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización* del mundo de la vida.

Así describe Habermas el que acaso sea el principal núcleo de conflicto de la sociedad contemporánea. De él surgen algunas de las luchas sociales y políticas más características de la época actual.

Capítulo 4

LA ÉTICA Y LA POLÍTICA DESDE LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA

La polémica con la llamada «posmodernidad» francesa, el desarrollo de una teoría ética basada en el concepto de racionalidad comunicativa y la elaboración de una teoría de la democracia fueron algunas de las preocupaciones de Habermas tras su regreso a la Universidad de Frankfurt.

Habermas encontró pronto la ocasión de poner a prueba los resultados de su *Teoría de la acción comunicativa* mediante la confrontación con otros enfoques rivales. Durante las décadas de 1960 y 1970, en paralelo a la elaboración de la teoría crítica habermasiana, varios importantes autores franceses habían desarrollado una profunda crítica de la filosofía, la cultura y la sociedad modernas. Las teorías de estos autores, clasificados genéricamente bajo la etiqueta —algo imprecisa— de «pensamiento posmoderno», mantenían una relación peculiar con la de Habermas: su temática era extraordinariamente afín, pero sus supuestos filosóficos eran radicalmente distintos, incluso antagónicos. Esta mezcla de intereses afines y diferencias teóricas motivó que Habermas estudiase la obra de algunos de estos autores —entre los que destacaban Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Derrida (1930-2004)— e iniciase una polémica que llegaba justo en el momento en el que la posmodernidad comenzaba a tener una gran influencia en el mundo editorial y académico de Europa y Estados Unidos. Habermas desarrolló sus obje-

ciones contra los pensadores posmodernos en los primeros cursos que impartió tras su reincorporación a la Universidad de Frankfurt en 1983. Ese mismo año y el siguiente impartió también algunas conferencias sobre este tema en el Collège de France —una prestigiosa institución académica francesa—, así como en una universidad de Nueva York. Posteriormente recogió sus argumentos en el libro *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en 1985, y en algunos otros artículos y textos menores de la misma época.

LA POLÉMICA CON EL PENSAMIENTO POSMODERNO

El pensamiento posmoderno se había desarrollado en buena medida a partir del estructuralismo iniciado por el lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913) y proseguido por el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), pero también hundía sus raíces en la filosofía alemana, y era esta filiación la que subrayaba Habermas en su interpretación y crítica de esta corriente. Las fuentes alemanas del pensamiento posmoderno no eran ya los filósofos racionalistas, como Kant o Marx, que habían influido en Habermas, sino más bien los críticos del racionalismo moderno, como Heidegger y Friedrich Nietzsche (1844-1900). De ellos, los posmodernos habían tomado una concepción de la racionalidad humana y de su implantación en el mundo moderno que fundamentaba una imagen sombría de la sociedad contemporánea, afín en muchos puntos, por lo demás, al diagnóstico de la época realizado por Weber, Adorno y Horkheimer. Según la interpretación propuesta por Habermas, estos filósofos posmodernos aceptaban genéricamente un supuesto básico de la filosofía de Nietzsche: la idea de que lo que se considera verdadero no es otra cosa que una imposición, y de que

la supuesta búsqueda de la verdad —siempre tan ensalzada por los filósofos de todas las épocas— no encubre nada más que una voluntad de poder. Esta convicción llevaba a Nietzsche a proponer el abandono de la idea misma de verdad, la distinción misma entre lo verdadero y lo falso, una distinción que consideraba como un último resto de pensamiento teológico en un mundo todavía no suficientemente secularizado. En lo que se refiere a Heidegger, los filósofos posmodernos habrían heredado de él la convicción de que la razón, que ocupó el centro de la filosofía y la cultura modernas, no es otra cosa que un instrumento de dominio, destinado a someter el mundo a la voluntad del hombre. Este sometimiento quedaría consumado precisamente en el mundo contemporáneo: un mundo dominado por la ciencia y la técnica, y marcado por la destrucción de la naturaleza y el sometimiento de los hombres a sistemas sociales opresivos.

Para Habermas era esencial subrayar que la crítica posmoderna de la modernidad (es decir, de la cultura y la sociedad contemporáneas) se basaba enteramente —como ya antes sucediera en la obra de Weber, Adorno y Horkheimer— en su concepto de racionalidad. Los filósofos posmodernos llevaban a cabo lo que Habermas llamaba una «crítica total de la razón», una crítica tan radical que terminaba incurriendo en importantes contradicciones. En la estela de Nietzsche y Heidegger estos filósofos rechazaban la ciencia (incluidas las ciencias sociales y humanas) como meras manifestaciones de una cultura enteramente volcada en la voluntad de dominio. Y del mismo modo rechazaban la argumentación, incluida la discusión filosófica, puesto que toda argumentación, como cualquier otra forma de emplear la razón, no es otra cosa que un acto de fuerza, un intento de imposición de la voluntad del sujeto sobre la voluntad de otros, un movimiento más en el interminable combate de voluntades

en el que consisten las relaciones humanas. Con estas tesis, sin embargo, los filósofos posmodernos se veían obligados a renunciar a la pretensión de que sus propias teorías fueran válidas, pues ¿acaso ellos no argumentaban también a favor de determinadas tesis y en contra de otras? ¿No recurrían también ellos, como filósofos, inevitablemente a esa racionalidad argumentativa que, sin embargo, sus teorías filosóficas rechazaban expresamente? Habermas criticaba esta incoherencia de la filosofía posmoderna, que sus representantes intentaban en vano ocultar o minimizar afirmando —de nuevo contradictoriamente— que sus propias teorías no pretendían ser verdaderas, y produciendo escritos de un extraño género híbrido, a caballo entre los textos filosóficos o científicos dotados de pretensión de verdad y la literatura ensayística.

Tampoco estaba muy claro, en opinión de Habermas, cuál era la alternativa de los posmodernos al dominio universal de esa racionalidad concebida como esencialmente violenta. Habermas solo encontraba en los escritos de los autores posmodernos vagas e irracionalistas apelaciones a algo completamente distinto de la razón, pero que nunca se concretaba. Así lo expresaba en el ensayo de 1980 «La modernidad: un proyecto inacabado», que constituye su primera toma de posición en relación con la posmodernidad:

> [Los filósofos posmodernos] remiten a tiempos pasados y arcaicos las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia propia, de la afectividad y, de una forma maniquea, contraponen a la razón instrumental un principio que ya solo es accesible mediante evocación.

De ahí también otro aspecto que Habermas encontraba criticable en la obra de estos autores: la ambigüedad e indefi-

nición de sus consecuencias políticas. Y es que el irracionalismo privaba también a los posmodernos de la posibilidad de fundamentar un programa práctico o político, una alternativa a la sociedad que rechazaban. Por eso su crítica, aparentemente tan radical, podía resultar en el fondo inocua, y servir para adornar con meras actitudes de subversión irracionalista e individualista un mundo que podía seguir siendo cómodamente dominado por el poder burocrático y el poder económico. En consecuencia, Habermas calificaba a los autores posmodernos, en aquel artículo de 1980, como «jóvenes conservadores», es decir: como radicales que sin embargo dejaban todo como estaba.

Pudiera ser que bajo el manto de la postilustración no se ocultara sino una ya antigua y venerable tradición de contrailustración.

El discurso filosófico de la modernidad

Contra esta crítica total de la razón, que parecía incapaz de fundamentar su propia validez, de articular una alternativa clara a aquello que criticaba y de ofrecer una perspectiva política precisa, Habermas hacía valer los resultados de su *Teoría de la acción comunicativa*: los problemas del mundo moderno no se debían a la racionalidad sin más, sino a una racionalización social parcial, en la que la expansión de la racionalidad instrumental habría tenido, por razones históricas, mucho más peso que la ampliación de la racionalidad comunicativa. La teoría social debía identificar y criticar esta parcialidad, en lugar de rechazar sin más el concepto de racionalidad en nombre de un difuso irracionalismo. Como Habermas escribía en *El discurso filosófico de la modernidad*, la crítica correcta del mundo moderno «no diagnostica un exceso, sino un defecto de razón». Es decir, que en el mundo contemporáneo no hay demasiada racionalidad, sino que sigue habiendo demasiado poca.

Como era de esperar, este polémico posicionamiento de Habermas contra los filósofos de la posmodernidad francesa desencadenó en el mundo académico una interminable controversia entre los partidarios de la modernidad y los defensores de la posmodernidad que todavía hoy sigue activa. Pero las afinidades políticas, incluso personales, terminaron imponiéndose sobre las diferencias teóricas. Tras la prematura muerte de Foucault en 1984, Habermas publicó un emotivo artículo en el que destacaba las conexiones entre su propia obra y la del autor fallecido. Y en cuanto a Derrida, tras algunos años de distanciamiento motivados por la publicación en 1985 de *El discurso filosófico de la modernidad*, ambos filósofos retomaron el contacto e incluso, ya a comienzos del siglo XXI, colaboraron en algunas iniciativas políticas de intelectuales europeos contra la guerra de Irak (2003-2011) emprendida por Estados Unidos y aliados como el Reino Unido.

TEORÍA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

En la década de 1970, Habermas había explorado las implicaciones de su concepción de la racionalidad comunicativa en el terreno de la teoría del conocimiento. Su propuesta más original en este contexto fue la llamada «teoría consensual de la verdad». Esta teoría era simplemente un desarrollo de la idea de que los actos de habla implican pretensiones de validez que solo pueden fundamentarse ante un interlocutor mediante argumentos o razones. Si se acepta esta premisa, entonces la teoría consensual de la verdad se sigue por sí misma, pues lo que afirma esta teoría es que la pretensión de verdad de un acto de habla constatativo (por ejemplo, una afirmación) solo queda suficientemente fundamentada

cuando el hablante que la plantea logra convencer con argumentos a sus interlocutores. Dicho de otro modo: es posible considerar verdadera una proposición cuando coinciden en considerarla como tal todos los participantes en una argumentación en la que se examina razonadamente su pretensión de verdad. «Llamamos verdaderos a los enunciados que podemos fundamentar», escribía Habermas en un ensayo de 1972 titulado «Teorías de la verdad».

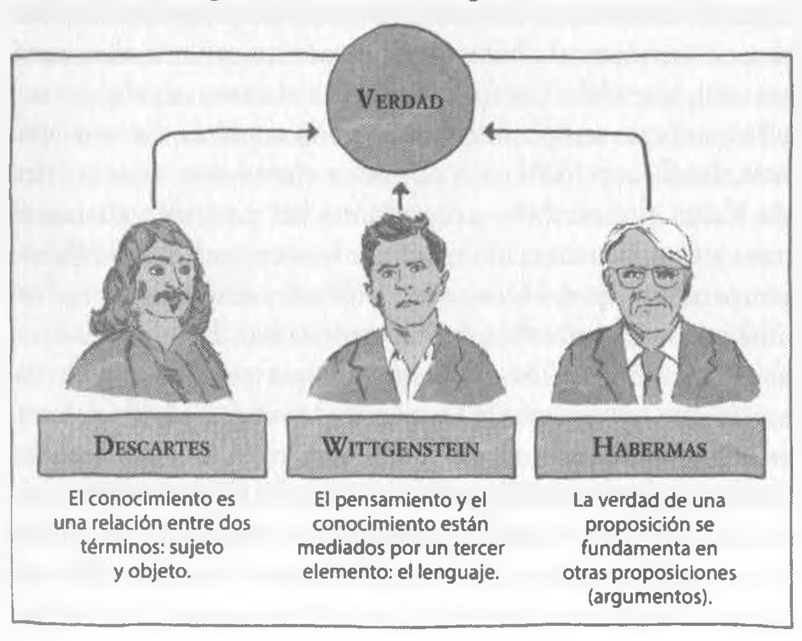
Esta teoría se contrapone a otras concepciones, quizá más comunes o más intuitivas, de en qué consiste la verdad de una proposición. Una de esas concepciones es la teoría de la verdad como correspondencia, que se remonta a Aristóteles, y según la cual una proposición es verdadera si se «corresponde» con la realidad. Esta concepción parece muy convincente, pero resulta algo ingenua si se acepta —como ha hecho buena parte de la filosofía contemporánea— que el ser humano no tiene acceso a la «realidad» si no es a través de las proposiciones y el lenguaje, de manera que nunca se puede verificar esa relación de «correspondencia» entre las proposiciones y una realidad supuestamente independiente de estas. En el fondo, solo es posible decir —y siempre provisionalmente— que una proposición se «corresponde» con la realidad cuando parece que la proposición en cuestión está bien fundamentada, bien argumentada. Esto es exactamente lo que afirma la teoría consensual de Habermas. Otra concepción de la verdad no menos intuitiva y verosímil, pero igualmente rechazada por el filósofo de Düsseldorf, es la teoría de la verdad como evidencia, que se asocia históricamente a la tradición que va del filósofo racionalista René Descartes (1596-1650) a Husserl, y que fundamenta la verdad de una proposición en las certezas o «evidencias» de un sujeto. Habermas sostiene que las evidencias de un sujeto no son nunca, por sí solas,

pruebas suficientes de la verdad de lo afirmado por este. Las evidencias, para valer como pruebas de una proposición, tienen que acreditarse también en un diálogo en el que se intercambian argumentos. Por consiguiente, son ellas mismas *argumentos* que los interlocutores podrán aceptar o no, pero nunca son pruebas contundentes por sí solas. «El saber y la convicción —escribía Habermas en 1972— extraen su fuerza de las fundamentaciones.»

Pues bien, la ética del discurso —que Habermas elaboró en colaboración con el filósofo del lenguaje Karl-Otto Apel (n. 1922)— desarrolla una intuición parecida, pero esta vez aplicada a la pretensión de corrección de los actos de habla regulativos, tales como los imperativos o las normas. A diferencia de lo que sostuvieron muchas teorías éticas de la segunda posguerra —el existencialismo de la Europa continental o el emotivismo en el mundo anglosajón, por ejemplo—, Habermas defiende la tesis de que en el terreno de la ética puede existir un conocimiento fundamentado, de tal modo que las convicciones acerca de lo que es moralmente correcto o incorrecto no se reducen a meras preferencias arbitrarias o a sentimientos subjetivos. Y el criterio que permite distinguir una acción o una norma correcta de aquellas que no lo son, resulta ser —de manera similar a lo que proponía la teoría consensual de la verdad— el *acuerdo* de los participantes en una argumentación o, en la terminología de Habermas, en un «discurso». Más en concreto, el filósofo propone dos principios a la luz de los cuales es posible juzgar la corrección o incorrección de una acción o una norma: el principio de *universalización* (U), y el principio de *discurso* (D). El primero de ellos afirma que una norma (o eventualmente también una acción) puede considerarse correcta si respeta por igual los intereses de todos los afectados por ella. Su formulación es la siguiente: «Una norma es válida

EL GIRO LINGÜÍSTICO Y EL CONCEPTO DE VERDAD

La filosofía moderna, fundada por René Descartes en el siglo XVII, había investigado la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto. Pero durante siglos los filósofos no repararon en un tercer elemento decisivo en esa relación: el lenguaje. Ludwig Wittgenstein fue uno de los impulsores de un nuevo enfoque, al sostener que el lenguaje es el vehículo mismo del pensamiento y que, por tanto, solo es posible pensar y referirse al mundo mediante signos. Esta tesis, premisa básica del paradigma filosófico del «giro lingüístico», permite reinterpretar el concepto mismo de verdad. Wittgenstein señalaba que no es posible describir los hechos que se corresponden con una proposición sin repetir exactamente la proposición que los describe, por lo que solo se puede acceder al mundo a través del lenguaje. La teoría consensual de la verdad propuesta por Habermas se apoya en esa intuición. Si no se tiene acceso a la realidad con independencia del lenguaje, verificar una proposición no puede consistir en examinar su «correspondencia» con los hechos. La verdad de una proposición solo puede fundarse en otras proposiciones, que cuentan como argumentos en un diálogo.



cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente de [su] cumplimiento *general* [...] para la satisfacción de los intereses de *cada uno*».

Este principio se completa con el requisito de que ese respeto de los intereses de todos, exigido por el principio (U), se constate mediante una deliberación en la que participen los afectados. Esta segunda exigencia se expresa en el principio (D): «Solo pueden pretender validez aquellas normas que encuentren (o pudieran encontrar) el consentimiento de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico».

El significado conjunto de estos dos principios es, pues, el siguiente: una acción o una norma solo son correctas moralmente si cuentan con el consentimiento de todos los afectados, y ese consentimiento debe ser recabado en un diálogo en el que participen todos. De este modo, el cometido principal de esta teoría ética no consiste en proponer normas de acción, sino más bien en proponer un criterio abstracto, general, que debe cumplir cualquier norma o cualquier acción para que sea posible considerarla correcta. En este sentido, la ética del discurso entronca claramente con la ética de Kant, que también proporciona un principio abstracto para juzgar la corrección moral de las acciones. Es el célebre «imperativo categórico», que el filósofo de Königsberg formuló por vez primera en 1785 en su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y que reza: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal». Con sus principios (U) y (D), la ética del discurso pretende reformular y actualizar el planteamiento kantiano. La diferencia principal entre Kant y Habermas o Apel estriba en que el imperativo categórico es aplicado por el individuo

que razona en solitario —y que, por tanto, podría equivocarse respecto de lo que sea realmente correcto, en el sentido de aceptable por todos—, mientras que los principios de la ética discursiva exigen por definición la participación de todos los afectados.

Hay, no obstante, una dificultad obvia en este enfoque. Parece evidente que el consentimiento de los afectados no es un criterio suficiente de corrección moral, puesto que pueden existir situaciones de manifiesta injusticia, opresión o abuso consentidas por los propios perjudicados. Los ejemplos, históricos o recientes, podrían multiplicarse indefinidamente: campesinos de la Rusia zarista satisfechos con el régimen de servidumbre, mujeres que aprueban la dominación patriarcal, etc. Todas estas situaciones muestran que, a lo sumo, el consentimiento puede ser una condición *necesaria*, pero no *suficiente*, para determinar la corrección moral de una norma o una práctica. Pues bien, Habermas propone resolver este problema mediante el requisito de que el consentimiento que debe fundamentar la corrección de una norma sea un consentimiento cualificado, obtenido en un «discurso» o deliberación que cumpla ciertas condiciones y se aproxime suficientemente a lo que Habermas llama una «situación ideal de habla». La situación ideal de habla sería aquella en la que se cumpliese una perfecta simetría entre los participantes, tanto en el proceso deliberativo como también en tanto que actores sociales. Es decir, sería aquella situación en la que tuviera lugar una deliberación simétrica (en turnos de palabra, tiempos de intervención, etc.), y no sometida a ninguna forma de coacción externa, entre participantes con los mismos recursos culturales y el mismo poder social. Por supuesto, una situación de este tipo no se realiza nunca, pero del grado en que las deliberaciones reales se aproximen a la situación ideal de habla depende la

LA SITUACIÓN IDEAL DE HABLA

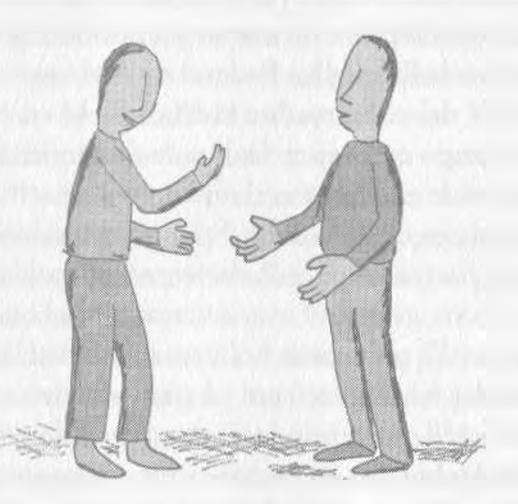
El acuerdo en torno a la corrección de una norma —o en torno a la verdad de una afirmación— solo es válido si se produce en condiciones suficientemente próximas a una «situación ideal de habla». Esta situación nunca se realiza perfectamente, pero es el criterio que permite determinar si los resultados de una deliberación son aceptables o no. En su ensayo de 1972 «Teorías de la verdad», Habermas concretaba esta situación ideal formulando cuatro condiciones que deben cumplir las deliberaciones para garantizar la aceptabilidad de sus resultados. Las dos primeras condiciones se refieren únicamente a la organización de la propia deliberación, que debe excluir toda *asimetría*: ningún participante puede tener más derecho a hablar que otro, y ningún tema puede ser excluido del debate. Las otras dos condiciones tienen implicaciones sociales, es decir, presuponen o exigen que existan relaciones sociales *igualitarias* entre los participantes en una deliberación: idealmente todos tendrían que disponer de los mismos recursos culturales para poder formular y defender en el debate sus intereses o sus puntos de vista, y el mismo poder social para hacer valer los acuerdos en el terreno de la acción.

El incumplimiento de las condiciones

La importancia de estas condiciones se comprende mejor si se considera lo que sucede cuando se incumplen. Imagínese una deliberación en la que solo una de las partes decide cuándo, cómo y sobre qué se puede discutir (incumpliéndose así las condiciones 1 y 2). O una deliberación entre personas con un acceso a la información relevante o un nivel cultural muy desigual, de tal modo que alguna de las partes no es capaz de formar, articular y defender bien sus intereses o sus preferencias (contra la condición 3). O también, por último, una deliberación que alcanza un resultado consensuado, pero luego una de las partes incumple lo acordado y las otras —que son más débiles (contra la condición 4)— no pueden obligarla a cumplir. En todos estos casos, el resultado de la deliberación queda invalidado: una práctica establecida de este modo no es válida, por más que la respalde un acuerdo entre las partes, porque el acuerdo mismo está viciado de raíz.

Las condiciones de la conversación

Condición 1	Condición 2
Todos los participantes deben tener las mismas oportunidades de iniciar un discurso, así como proseguirlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas.	Todos los participantes en el discurso deben tener las mismas oportunidades de cuestionar, fundamentar o refutar pretensiones de validez, de tal modo que a la larga ningún prejuicio se sustraiga a la tematización y la crítica.



Condición 3	Condición 4
Solo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, en tanto que agentes, las mismas oportunidades de expresar sus opiniones, sentimientos y deseos.	Solo pueden participar en el discurso aquellos hablantes que tienen, en tanto que agentes, las mismas oportunidades de ordenar y rehusar, permitir y prohibir, hacer y aceptar promesas, dar cuenta de sus actos y pedir cuentas a otros, etcétera.

aceptabilidad o la corrección de sus resultados. Idealmente una acción, una práctica social o una norma solo serían verdaderamente correctas si contasen con el consentimiento expreso de todos sus afectados, y si ese consentimiento se recabase en una deliberación en la que ninguna forma de asimetría, desigualdad o poder social distorsionara la libre expresión y defensa de los intereses de cada uno.

LA DEMOCRACIA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La década de 1980 fue de nuevo un período de gran agitación social en la República Federal de Alemania. El acceso a la cancillería del conservador Helmut Kohl en 1982 coincidió en el tiempo con una eclosión de movimientos ciudadanos. Algunos de ellos, como el movimiento pacifista, existían desde los inicios de la Guerra Fría, pero también surgieron o cobraron fuerza otros más recientes: el movimiento antinuclear, el ecologismo, el movimiento okupa en las grandes ciudades, etc. El panorama político alemán se llenó de protestas, grandes manifestaciones y espectaculares actos de desobediencia civil. La formulación más madura de la teoría política de Habermas se gestó en esos años y registraba la importancia de esa sociedad civil activa, que para el filósofo siempre fue un elemento imprescindible de una verdadera democracia.

A mediados de esa misma década Habermas obtuvo el prestigioso Premio Gottfried Wilhelm Leibniz, cuya generosa dotación económica le iba a permitir financiar y desarrollar un proyecto de investigación. El filósofo creó así un grupo de investigación en la Universidad de Frankfurt dedicado a problemas de filosofía moral, jurídica y política. El principal resultado de esas investigaciones fue el libro *Facticidad y*

validez, publicado en 1992, que contiene, entre otras cosas, la exposición fundamental de la teoría habermasiana de la «democracia deliberativa».

Esta teoría de la democracia presupone la concepción de la sociedad expuesta en *Teoría de la acción comunicativa*, y eso implica que para Habermas el Estado y el mercado no son ya sustituibles. Ni la administración estatal burocratizada ni la economía de mercado integrada a través del dinero podrían reemplazarse por alguna forma de autoorganización radicalmente democrática de la sociedad, como todavía creyeron las utopías anarquistas y socialistas de los siglos XIX y XX. De lo que se trata, por tanto, es de pensar en qué puede consistir una democracia radical precisamente cuando se han rechazado esos modelos caducos. Y para Habermas, la posibilidad de una democracia radical en sociedades complejas, articuladas en torno a un mercado autorregulado y una administración estatal burocrática, depende sobre todo del papel activo de la sociedad civil, la esfera pública y los movimientos de protesta.

La teoría de la democracia deliberativa parte del supuesto de que en democracia la legitimidad del poder político no depende solo del apoyo electoral recabado en las urnas, sino de un consentimiento de los ciudadanos que debe estar precedido de procesos de deliberación pública. Por consiguiente, la sociedad civil y la esfera pública, en la que los ciudadanos tematizan y debaten los asuntos de interés general al margen de las instituciones del Estado, se convierten así en los verdaderos protagonistas de la vida política democrática. Pero la sociedad civil no tiene, ni puede tener, *poder* político, es decir, capacidad para tomar directamente decisiones colectivamente vinculantes, pues eso corresponde a las instituciones del Estado: a los parlamentos, gobiernos, etc. Puede y debe, en cambio, ejercer *influencia* sobre

el Estado. Su función consiste en tematizar y visibilizar los problemas sociales, y en particular los efectos negativos que la invasión del Estado y del mercado tienen sobre la vida cotidiana de los individuos. Es decir, su función es registrar y exponer en la esfera pública los fenómenos de *colonización* del mundo de la vida por el poder burocrático y el poder económico, y a partir de ahí influir sobre el Estado y lograr que este ajuste a la opinión pública el funcionamiento del resto de sistemas institucionales, empezando por el mercado.

Todo Estado democrático considera la desobediencia civil como un componente normal de su cultura política, precisamente porque es necesaria.

Ensayos políticos

Para ello la sociedad civil tiene que cumplir determinadas condiciones. La primera de ellas es un nivel alto de cultura política entre los ciudadanos, o la existencia de una cultura política ilustrada y de una ciudadanía acostumbrada al ejercicio de las libertades. Esta condición se opone a la desinformación y despolitización a la que tienden estructuralmente las democracias de masas contemporáneas, caracterizadas por la orientación de los particulares hacia la vida personal y profesional, y por la consiguiente limitación de su actividad cívica al papel de *electorado*, al que solo se pide refrendar periódicamente la legitimidad de los líderes políticos. La democracia deliberativa necesita más bien una ciudadanía políticamente informada y activa, interesada en la vida pública y en los asuntos de interés general. Esta condición, sin embargo, solo puede cumplirse si se cumple también otra, que en este caso afecta a los medios de comunicación. Para la teoría de la democracia deliberativa el escenario principal de la vida política es la esfera pública (y no los consejos de ministros, ni siquiera las sesiones parlamentarias). Ahora bien, los medios de comunicación de masas disponen de una

incomparable capacidad para intervenir en la esfera pública, e incluso para manipularla o configurarla a su antojo. Por eso, la democracia deliberativa requiere medios de comunicación dispuestos a contribuir a la calidad de la opinión pública, es decir: medios dispuestos a operar una selección de temas y una organización de sus contenidos que favorezca la formación de una opinión pública informada y razonada. Habermas afirma que, si bien los medios de comunicación son empresas que compiten en el mercado, la información política y cultural no puede tratarse como una mercancía más, ni los medios pueden considerarse a sí mismos simplemente como empresas, puesto que de ellos depende en buena medida el nivel argumentativo de la esfera pública y, por tanto, la racionalidad de la opinión pública y la calidad de la propia democracia. Los medios dejan de cumplir su función cuando se someten a intereses políticos (burocráticos o partidistas), o cuando quedan banalizados e instrumentalizados por intereses comerciales, dos tentaciones paralelas a las que siempre están expuestos en las democracias actuales.

Por último, Habermas destaca también la importancia de la protesta ciudadana para el funcionamiento de una verdadera democracia. Es previsible que una sociedad civil informada, politizada y movilizada se enfrente en ocasiones al poder burocrático y económico mediante actos de protesta. Esto no sucede siempre: por mucho que las Constituciones democráticas proclamen la soberanía popular, en condiciones normales el funcionamiento rutinario del Estado persigue objetivos definidos por la propia administración, y la ciudadanía —reducida a electorado— tiene una participación escasa en la política. Sin embargo, en las sociedades en que existe esa sociedad civil informada, movilizada y politizada que reclama la teoría de la democracia deliberativa, la ciudadanía puede asumir circunstancialmente un papel



LA DESOBEDIENCIA CIVIL, UN RECURSO LEGÍTIMO

Esta imagen de 1983 muestra una sentada en la localidad alemana de Krefeld, en la que el movimiento pacifista bloquea ilegalmente un lugar de estacionamiento de misiles de la OTAN. Es un ejemplo de desobediencia civil, concepto acuñado por el filósofo norteamericano Henry David Thoreau (1817-1862), profundizado después por John Rawls (1921-2002), y que también Habermas defiende. En democracia, las decisiones tomadas por un gobierno apoyado en una mayoría electoral son, en principio, legítimas, aunque una minoría no las comparta. Pero también pueden existir *injusticias legales*: leyes que atentan



contra los derechos fundamentales de una minoría, como las leyes segregacionistas contra las que protestó el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos en la década de 1960. O pueden adoptarse medidas políticas con consecuencias irreversibles, que no cabe considerar legítimas solo porque cuenten circunstancialmente con un respaldo mayoritario. Por ejemplo, decisiones políticas con graves consecuencias ecológicas, o decisiones en materia de intervenciones militares, en las que hay vidas humanas en juego. En tales casos los actos de desobediencia civil, aunque ilegales, pueden ser legítimos.

activo, e incluso decisivo. Esto sucede cuando el sistema político traspasa el umbral de lo que la opinión pública considera tolerable. Los ciudadanos toman entonces la palabra mediante actos masivos de protesta que pueden obligar a los gobiernos a reorientar sus políticas, o incluso pueden desencadenar auténticas crisis de legitimación de las instituciones. De ahí que Habermas considere plenamente legítima la *desobediencia civil* como forma de protesta en las sociedades democráticas.

La desobediencia civil es una forma de protesta que pretende llamar la atención de la opinión pública sobre leyes o medidas políticas consideradas injustas o inaceptables por una parte de la ciudadanía, sin que ello implique necesariamente cuestionar la legitimidad del orden político en su conjunto. Es un tipo de protesta característico de las sociedades democráticas, pero resulta controvertido porque incluye actos ilegales, aunque (relativamente) pacíficos. Un buen ejemplo de esta forma de protesta fueron las masivas sentadas con las que los pacifistas alemanes de la década de 1980 bloqueaban los lugares de estacionamiento de misiles de la OTAN en suelo alemán, en protesta contra la política de rearme de finales de la Guerra Fría. En la controversia desatada por estos actos de protesta, y otros parecidos, Habermas recordaba que en una democracia el verdadero principio de legitimación de las leyes no es la mera legalidad de los procedimientos legislativos, sino el consentimiento de la población. Y precisamente por eso hay un espacio para una desobediencia civil legítima: aquella que se dirige contra todas esas medidas que, siendo legales, son al mismo tiempo percibidas por la población, con buenas razones, como injustas o ilegítimas. Este tipo de protesta forma parte de la vida política de toda democracia madura. La frecuente incomprensión de los gobiernos hacia ella es el síntoma de

una actitud que Habermas denominaba entonces «legalismo autoritario»: una actitud que identifica la legalidad y la legitimidad, como si *todo* lo legal fuese legítimo, y como si *solo* fuese legítimo lo que es legal.

No obstante, ninguno de los grandes movimientos de protesta de la Alemania occidental estuvo a la altura de lo sucedido al final de la década al otro lado del telón de acero. Paradójicamente, las ideas de la democracia deliberativa acerca de la protesta ciudadana, la desobediencia civil y las crisis de legitimación encontraron su confirmación en el —a pesar de su nombre— nada democrático régimen de la República Democrática Alemana. Las grandes manifestaciones ciudadanas a favor de la libertad, tan pacíficas como ilegales en aquel Estado socialista, condujeron a finales de 1989 a la caída del muro de Berlín, caída a la que siguió apenas dos años más tarde la disolución de la Unión Soviética. Terminaba así el larguísimo período de la Guerra Fría y se iniciaba una nueva etapa que, entre otros episodios, traería consigo la reunificación de Alemania.

Capítulo 5

UNA IDENTIDAD POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA NACIÓN

El futuro del Estado nacional y el significado histórico de la Unión Europea vertebraron las reflexiones de Habermas desde la década de 1990. Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, el filósofo incorporó a sus preocupaciones el papel de la religión en la sociedad contemporánea.

La caída del muro de Berlín y el colapso del bloque soviético supusieron un cambio drástico del escenario internacional que acabó afectando profundamente a la sociedad occidental y al mundo entero. La consecuencia más evidente fue el inicio de un imparable proceso de globalización y aceleración de los flujos económicos, así como una desregulación y privatización de la actividad económica de los países desarrollados. En otras palabras, triunfaban definitivamente las políticas neoliberales que habían ido abriéndose paso desde finales de la década de 1970, políticas impulsadas desde Gran Bretaña por la primera ministra conservadora Margaret Thatcher y desde Estados Unidos por el presidente republicano Ronald Reagan. Habermas reaccionó a este nuevo contexto como intelectual y como filósofo político, es decir: mediante constantes intervenciones en la prensa alemana sobre temas de actualidad, pero también mediante posicionamientos teóricos publicados en obras más académicas. Algunas de sus aportaciones más relevantes durante este último período se refieren

al futuro del Estado nacional y a la configuración de las relaciones internacionales en un escenario global, así como a la función de las religiones en una sociedad que, desmintiendo las expectativas del pensamiento racionalista e ilustrado, no parece seguir un desarrollo inequívocamente secularista.

MÁS ALLÁ DEL ESTADO NACIONAL

Habermas inició sus reflexiones sobre el significado del nacionalismo en el mundo contemporáneo en el contexto de una agria polémica mantenida a mediados de los años ochenta entre historiadores e intelectuales alemanes. Esta polémica, que se dio en llamar la «disputa de los historiadores», fue una nueva manifestación de la compleja relación de la sociedad alemana con su pasado nacionalsocialista. En 1985, con ocasión del cuadragésimo aniversario del final de la Segunda Guerra Mundial, Richard von Weizsäcker, entonces presidente de la República Federal de Alemania, declaraba por primera vez que el 8 de mayo de 1945 debía interpretarse como un día de liberación para los alemanes, y no como la fecha de una derrota. Sin embargo, esta posición no era compartida por toda la sociedad alemana. En la misma época, algunos historiadores alemanes comenzaron a criticar que todavía se siguiese culpando a los alemanes por los crímenes nazis cuatro décadas después del fin de la guerra. Con el argumento de que esa permanente conciencia de culpa impedía la formación de una identidad nacional normal, algunos historiadores —entre los que destacaba Ernst Nolte (n. 1923)— llegaron incluso a minimizar los crímenes del nacionalsocialismo cuestionando su singularidad: a fin de cuentas, el exterminio masivo de millones

de personas no habría sido otra cosa que la respuesta de los nazis a la amenaza del bolchevismo, cuyos crímenes no fueron menos terribles.

Habermas protestó enérgicamente contra esta minimización de la barbarie hitleriana. En un artículo publicado en el periódico *Die Zeit* en el verano de 1986, sostenía que mantener viva la conciencia de la responsabilidad de los alemanes por los crímenes nazis y honrar la memoria de las víctimas eran obligaciones cívicas no solo hacia esas víctimas, sino también hacia sus descendientes. Para él, si se mitigaba o banalizaba la magnitud de aquella barbarie, «los conciudadanos judíos, los hijos, hijas y nietos de los asesinados ya no podrían siquiera respirar en nuestro país». Pero más allá del encendido debate entre historiadores e intelectuales de distinto signo político que prosiguió durante meses en la prensa alemana, esta polémica fue la ocasión para que Habermas perfilase, en otros textos más académicos, sus ideas sobre el concepto de nación y la relevancia política actual del nacionalismo. Así, en un ensayo de 1990 titulado «Ciudadanía e identidad nacional» —recogido posteriormente en *Facticidad y validez*—, Habermas reivindicaba la vieja tradición del republicanismo del siglo XVIII contra el nacionalismo del siglo XIX, y proponía una identidad política *posnacionalista* como la más adecuada para los Estados democráticos actuales.

Una identidad política posnacionalista

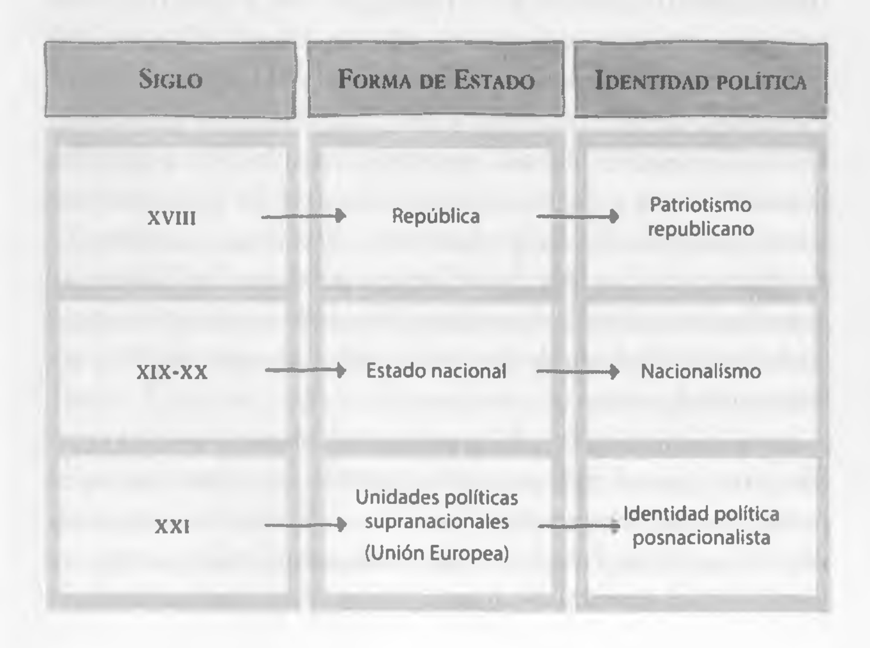
Los pensadores republicanos de la época de la Revolución francesa —el francés Emmanuel Sieyès (1748-1836) o el alemán Georg Forster (1754-1794), por ejemplo— defendían que la lealtad política de los ciudadanos debía vincularse al

Estado de derecho (o la República, en la terminología de la época), como alternativa a las servidumbres feudales del Antiguo Régimen. Así, también el político revolucionario Maximilien Robespierre (1758-1794) definía la patria como «el país en el que se es ciudadano y se participa de la soberanía». Solo más tarde, a lo largo del siglo XIX y en parte como reacción al imperialismo napoleónico, esa lealtad republicana sería relevada por la identificación con la nación, en el sentido que se asocia hoy a este término. Para el nacionalismo surgido en el siglo XIX, la nación es una comunidad prepolítica definida ante todo por los rasgos étnicos o por la lengua y la cultura en la que los individuos han sido socializados. La pertenencia a esa comunidad —con independencia de su forma de organización política, y con independencia también de la voluntad individual— constituye el núcleo de la identidad política de los individuos, y les impone además una exigencia de lealtad al Estado nacional. Pues bien, aunque la historia europea de los siglos XIX y XX ha privilegiado el nacionalismo como forma de identidad política en los Estados surgidos de las sucesivas revoluciones burguesas, Habermas sostiene que la identidad política de los ciudadanos de un Estado democrático moderno no necesita fundarse en los rasgos culturales o étnicos que definen a una nación. Al contrario, su identidad política puede basarse en el reconocimiento de los derechos fundamentales y los principios democráticos plasmados en las Constituciones, de tal modo que los ciudadanos se identifiquen en primer término como miembros de un Estado democrático y no como miembros de una nación cultural:

> La nación de los ciudadanos encuentra su identidad no en elementos comunes étnico-culturales, sino en la praxis de

LA IDENTIDAD POLÍTICA DE LOS EUROPEOS

Durante el siglo XIX compitieron dos conceptos de patriotismo: el republicano, consistente en la identificación con las leyes y las instituciones, y el nacionalista, basado en la pertenencia a una comunidad cultural definida por la lengua, la etnia o la religión. Fue el segundo el que se impuso en el siglo XX. Sin embargo, ya Hannah Arendt destacó la importancia de una identidad política exenta de elementos nacionalistas: «En una situación de libertad cada individuo debería poder decidir lo que querría ser: alemán o judío, o lo que fuese. En una república anacional como Estados Unidos, donde la nacionalidad y el Estado no son idénticos, esto se convierte en una cuestión que tiene importancia social y cultural, pero es políticamente irrelevante». También Habermas defiende en el siglo XXI una identidad política posnacionalista que rehabilita el patriotismo republicano del siglo XVIII al prescindir de rasgos étnicos o culturales y basarse en la identificación con los principios de un Estado democrático de derecho. Esta identidad posnacionalista resulta imprescindible para crear lazos de solidaridad entre los ciudadanos de sociedades multiculturales y de unidades políticas supranacionales como la Unión Europea.



Siglo	Forma de Estado	Identidad política
XVIII →	República →	Patriotismo republicano
XIX-XX →	Estado nacional →	Nacionalismo
XXI →	Unidades políticas supranacionales (Unión Europea) →	Identidad política posnacionalista

> ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación. El componente republicano de la ciudadanía se desvincula completamente de la pertenencia a una comunidad prepolítica integrada por el origen, la tradición compartida y la lengua común.

Así pues, según Habermas las lealtades políticas de los ciudadanos de los Estados democráticos pueden fijarse dando prioridad al elemento republicano sobre el elemento nacionalista. A esto se refiere la expresión «patriotismo constitucional». Este patriotismo, esta vinculación afectiva con las libertades públicas y no con la nación prepolítica, sería la única forma adecuada de patriotismo en un Estado democrático moderno. Frente a él, la identidad nacional, determinada por la lengua materna, la historia y la cultura en que la persona ha sido socializada, puede ser políticamente secundaria. Es más, Habermas sostiene que la historia y las tradiciones nacionales deben ser objeto de una apropiación selectiva y crítica, como precisamente demostró la «disputa de los historiadores» en la Alemania de la década de 1980. En una sociedad democrática no toda tradición cultural ni toda historia nacional son memorables: solo lo son aquellos momentos que enlazan con los principios de la democracia y con la historia de su implantación. En el caso concreto de Alemania, únicamente lo serían, en palabras de Habermas, aquellos episodios que pudiesen «integrarse en una cultura constitucional típica de Europa occidental, y compartida supranacionalmente».

Pero la identidad política posnacionalista no solo es posible, sino que además es imprescindible en varios contextos políticos muy característicos del mundo actual. Por ejemplo, en aquellos Estados cuyas tradiciones políticas específicamente nacionales no han sido siempre compatibles con

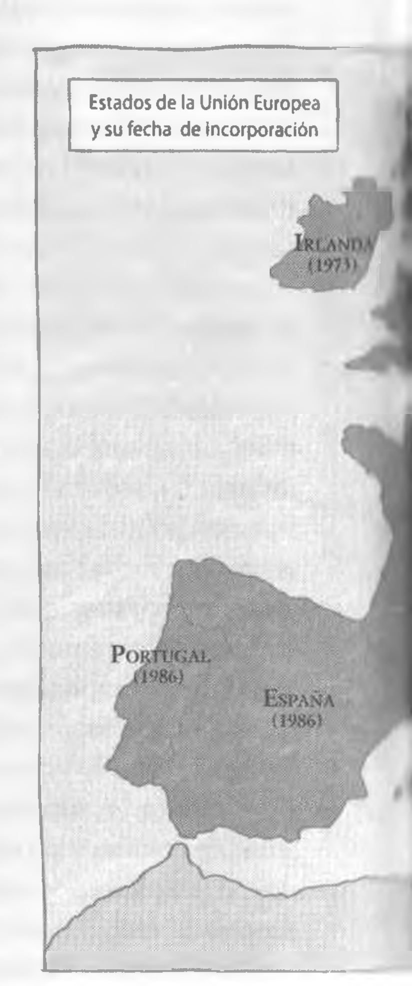
los valores del Estado democrático de derecho, como es el caso de Alemania. O también en todos los Estados plurinacionales o en sociedades multiculturales, en las que conviven ciudadanos de procedencias diversas, con formas de vida, creencias religiosas y tradiciones culturales muy diferentes. Y, por último, esta identidad política posnacionalista parece el único recurso disponible para formar la identidad común de los ciudadanos de todas aquellas organizaciones supraestatales y supranacionales, como la Unión Europea, cuyas poblaciones no comparten una cultura y una historia común, sino más bien un pasado de constantes conflictos y guerras entre sus respectivos Estados nacionales. De la identidad política posnacional depende también, pues, la formación de una auténtica ciudadanía europea.

Europa es irrenunciable

Habermas observó con cierta reticencia el proceso de construcción de una unión comercial europea en sus comienzos, todavía en la década de 1950. Esta desconfianza obedecía a razones políticas: para el izquierdista Habermas, aquel proyecto sentaba las bases de una liberalización de la economía a escala supranacional, y en esa medida debía interpretarse simplemente como un proceso favorable a la economía de mercado y el capitalismo. Sin embargo, a finales de la década de 1980, el filósofo se convirtió en un tenaz defensor de la Unión Europea, y paradójicamente este cambio de actitud respondía a la misma posición política que anteriormente le había llevado a rechazarla. Y es que Habermas comprendió en aquella época que, en el contexto inminente de una economía globalizada, sería inevitable la pérdida de soberanía económica de los antiguos Estados nacionales. Como

EL SUEÑO DE LA UNIÓN EUROPEA

La construcción de la Unión Europea ha sido y sigue siendo un proceso largo y difícil. Tras la Segunda Guerra Mundial surgió un movimiento europeísta que condujo a la creación, en 1949, del Consejo de Europa, embrión de la posterior unión económica y política. En la década de 1950 se dieron algunos pasos decisivos hacia la integración económica. Así, en 1951 se fundó la Comunidad Europea del Carbón y el Acero, y en 1957, el Tratado de Roma constituyó la Comunidad Económica Europea. Originalmente contaba con solo seis países miembros: la República Federal de Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Luxemburgo y los Países Bajos. Durante las décadas siguientes se fueron incorporando poco a poco los restantes miembros, hasta alcanzar la actual cifra de veintiocho Estados. El acuerdo de Schengen de 1995 supuso la supresión de las fronteras entre la casi totalidad de los Estados de la Unión (Reino Unido, Irlanda, Rumanía, Bulgaria y Chipre son la excepción), además de otros que no forman parte de ella: Noruega, Islandia, Liechtenstein y Suiza.



Hacia la integración política

Si la unión económica es un hecho, como lo prueba también la presencia de una moneda común, el euro, en diecinueve de los Estados miembros, no puede decirse lo mismo de la integración política. En 2005, el proyecto de una Constitución europea fracasó después de que Francia y Holanda lo rechazaran en referéndum. Fue sustituido, cuatro años más tarde, por el Tratado de Lisboa, por el cual la Unión Europea se dotaba de personalidad jurídica para firmar acuer-

dos internacionales. Aun así, la formación de una auténtica unión política europea no ha alcanzado nunca un nivel comparable al de la integración económica. En sus numerosos artículos sobre el tema, Jürgen Habermas —un convencido europeísta desde la década de 1980— ha criticado siempre la débil articulación democrática de las instituciones europeas, la ausencia de una opinión pública europea y la dramática carencia, constatada una y otra vez, de una política económica y una política exterior europeas.



consecuencia de esto, las políticas del Estado del bienestar europeo se verían recortadas, e incluso los derechos sociales se verían amenazados por el auge del poder económico en un mercado global crecientemente desregulado y cada vez más crudamente competitivo. En este nuevo contexto político, una unión de los Estados europeos se convertía de pronto en la única esperanza de contrarrestar la pérdida de poder político y económico de los Estados nacionales y, por tanto, de mantener los derechos sociales de sus poblaciones. Dicho de otro modo: en una economía global, el Estado nacional había dejado de ser la unidad política básica, y solo las uniones políticas regionales supranacionales, como la Unión Europea, podrían preservar niveles aceptables de soberanía democrática frente a los poderes económicos del capitalismo global.

De ahí que Habermas publicase desde la década de 1990 numerosos escritos a favor de la Unión Europea y criticase una y otra vez las trabas, impedimentos, torpezas y cortedad de miras en que frecuentemente incurrían, y siguen incurriendo, sus dirigentes políticos. En efecto, Habermas ha lamentado siempre la falta de una configuración auténticamente democrática de las instituciones europeas —y la consiguiente carencia de legitimación democrática para dichas instituciones—, así como la falta de una opinión pública europea, es decir, de una ciudadanía que se identifique a sí misma como ciudadanía europea y sea capaz de juzgar las cuestiones de interés común desde una óptica supranacional y de obligar a sus respectivos Estados a actuar en consecuencia.

Estos puntos de vista se han visto confirmados y reforzados en el contexto de la crisis económica mundial iniciada en 2008, que por primera vez ha puesto en serio peligro el proyecto mismo de la Unión Europea. Frente a las posicio-

nes euroescépticas de muy diverso signo político que la mencionada crisis ha fomentado en distintas naciones europeas, Habermas sostiene que el proyecto de la Unión Europea es hoy más importante que nunca. Tal es la tesis que defiende en el ensayo «¿Democracia o capitalismo?», contenido en el libro *En la espiral de la tecnocracia*, publicado en 2013. Habermas afirma en sus páginas que la crisis económica mundial de 2008 es en buena medida la consecuencia de la pérdida de soberanía de los Estados frente a los poderes económicos, iniciada en los años setenta del pasado siglo y acelerada tras el hundimiento del bloque soviético a finales de los ochenta y principios de los noventa. Por tanto, la pregunta que debe hacerse hoy la ciudadanía es qué puede ser más eficaz para recuperar esa soberanía de la política frente a los mercados. Contra las posiciones que reivindican la revitalización del nacionalismo, la desaparición de la moneda común europea y el retorno al viejo orden de los Estados nacionales, Habermas defiende que la respuesta correcta es, por el contrario, el refuerzo de la Unión Europea. De hecho, según el filósofo los problemas específicamente europeos para lidiar con la crisis económica se han derivado de la falta de un marco común de planificación política, esto es, de la ausencia de una política fiscal, económica y social comunes en Europa. Naturalmente, y dado que una política a escala europea en todos estos ámbitos requeriría una legitimación democrática que las instituciones no han alcanzado todavía, se hace imprescindible reforzar también la legitimidad democrática de esas instituciones y fomentar «una perspectiva de primera persona del plural de los ciudadanos de la Unión Europea generalizada

> La Unión Europea se presenta como una forma de gobernar más allá del Estado nacional que podría crear escuela en la constelación posnacional.
>
> *El occidente escindido*

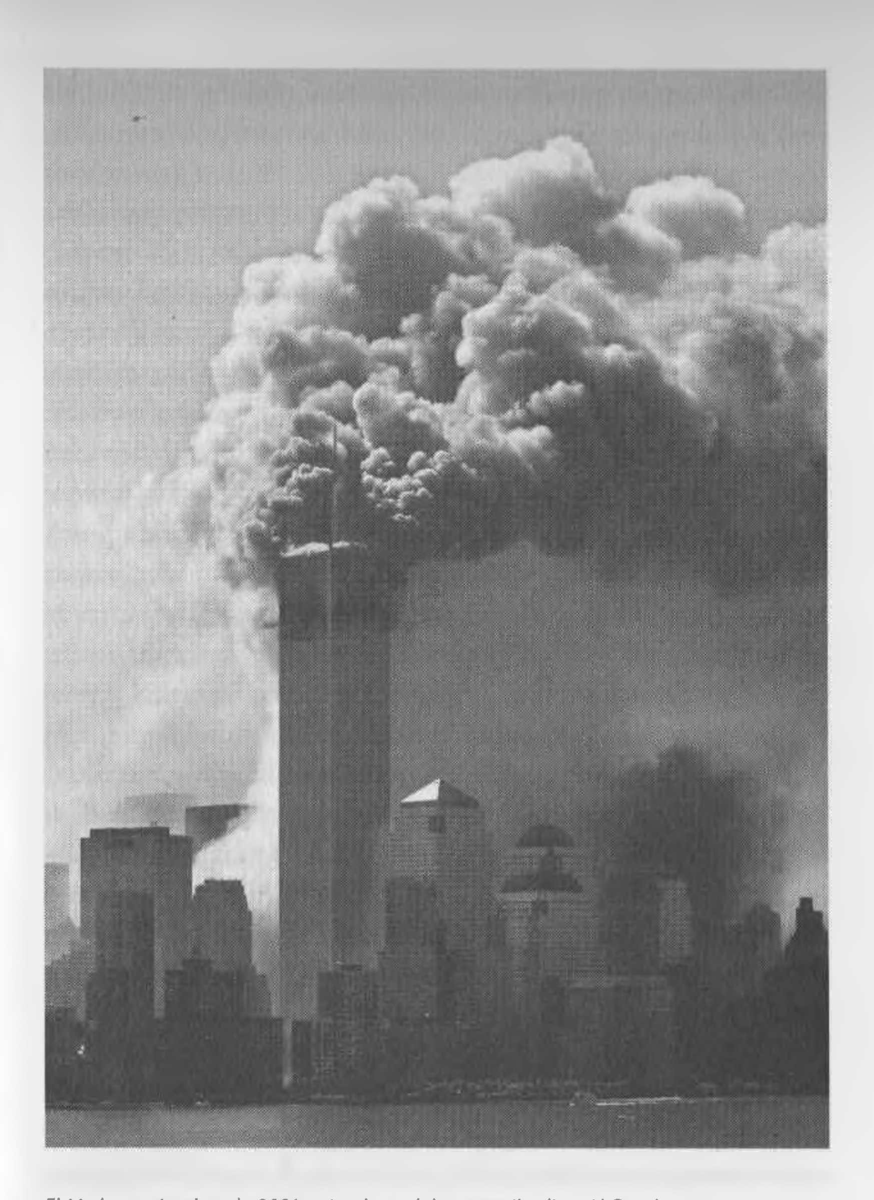
a escala europea». Es decir, de lo que se trata es de crear de una vez por todas una ciudadanía europea posnacionalista.

Así pues, la propuesta de Habermas se opone por igual a dos alternativas hoy muy extendidas: por un lado, la de una Europa tecnocrática, sin legitimación democrática suficiente y que impone políticas neoliberales a las poblaciones europeas más afectadas por la crisis; por otro, la de una retirada neonacionalista, un retorno al modelo clásico de los Estados nacionales. Si la primera de estas dos alternativas erróneas solo puede contestarse mediante el refuerzo de los controles democráticos supranacionales, la segunda solo puede contrarrestarse recordando que el origen de la pérdida de soberanía de los Estados y la pérdida de derechos de sus ciudadanos no está en las organizaciones supranacionales, sino en la economía desregulada y globalizada de la actual fase neoliberal del capitalismo. Los ciudadanos europeos no deben caer en la trampa de «falsear las cuestiones sociales en cuestiones nacionales», sino que más bien deberían ser capaces de construir identidades políticas a escala europea, en términos de «grupos sociales» independientes de las nacionalidades:

> En lugar de formar falsos frentes a lo largo de las fronteras nacionales, la tarea de los partidos políticos y de los sindicatos sería diferenciar por grupos sociales a los perdedores y los ganadores de la gestión de la crisis, que resultan afectados en mayor o menor medida con independencia de su nacionalidad.

A favor de un orden internacional sometido al derecho

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos conmocionaron al mundo entero, pero ade-



El 11 de septiembre de 2001, miembros del grupo yihadista Al Qaeda secuestraron varios aviones comerciales en Estados Unidos con el propósito de estrellarlos sobre determinados objetivos estratégicos. El más simbólico de aquellos atentados simultáneos fue el impacto de dos aviones contra las Torres Gemelas de Nueva York, que se derrumbaron en menos de dos horas. Estos ataques causaron miles de víctimas, motivaron la posterior ocupación militar de Afganistán e Irak y transformaron radicalmente las coordenadas de la política internacional del nuevo siglo.

más acarrearon una nueva y dramática transformación del orden político internacional. La reacción del gobierno norteamericano del presidente George W. Bush consistió en declarar una insólita guerra contra el terrorismo que se concretó en la invasión militar de Afganistán y posteriormente, en 2003, de Irak. La opinión pública internacional, sobre todo en Europa, se escandalizó al observar cómo durante años el gobierno estadounidense (con el apoyo de algunos aliados de la OTAN) llevó a cabo aquella supuesta cruzada contra el terrorismo ignorando completamente el derecho internacional y dando la espalda a la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Como muchos otros ciudadanos europeos, Habermas se sintió indignado por aquella avasalladora muestra de política exterior norteamericana, en la que advertía la pretensión de suplantar el orden jurídico internacional surgido tras la Segunda Guerra Mundial y presidido por la ONU, por un nuevo orden mundial pacificado unilateralmente por una superpotencia militar hegemónica.

Una de las más destacadas intervenciones públicas de Habermas contra esta tendencia regresiva de la política norteamericana fue un manifiesto publicado conjuntamente con Jacques Derrida en febrero 2003, al que se adhirieron también otros importantes intelectuales europeos como el italiano Umberto Eco o el español Fernando Savater. En aquel manifiesto, titulado «El 15 de febrero, o lo que une a los europeos», Habermas y Derrida reivindicaban el papel de Europa como contrapeso al belicismo estadounidense, y en consecuencia criticaban la ausencia de una política exterior común a toda la Unión Europea. Y una vez más, tal como ha sido habitual en sus escritos de los últimos años, Habermas profundizó en trabajos más académicos los fundamentos teóricos de ese posicionamiento político expuesto en la prensa. En concreto, en el libro de 2004 titulado *El*

Occidente escindido, en el que desarrolló sus ideas acerca del orden político internacional inspirándose en los escritos políticos de Kant.

En un ensayo de 1795 titulado *La paz perpetua*, Kant indagaba las condiciones que harían posible una «situación cosmopolita», esto es, unas relaciones internacionales justas y pacíficas que erradicasen definitivamente la guerra de la historia humana. Una de las principales tesis defendidas por el filósofo de Königsberg era que dicha «situación cosmopolita» solo podría lograrse en la medida en que los Estados se sometiesen al derecho internacional, a obligaciones jurídicas que limitasen su libertad de actuación, de forma parecida a como, en el interior de cada Estado, los ciudadanos se someten a las leyes aceptando así una restricción de sus libertades naturales a cambio de una convivencia pacífica, ordenada y segura. Ahora bien, Kant negaba que fuese posible y conveniente que los Estados cediesen su libertad a una institución coercitiva situada por encima de ellos, es decir, a una especie de Estado mundial que solo podría ser una entidad política a la vez ingobernable y despótica. Por eso se conformaba con defender un modelo de orden internacional consistente en una federación de Estados, que mantendrían relaciones pacíficas sobre la base de convenios libremente asumidos entre las partes.

Pues bien, en su libro de 2004 Habermas consideraba que, a comienzos del siglo XXI, la sociedad mundial se encontraba prácticamente ante las mismas alternativas esbozadas por Kant a finales del siglo XVIII. Por una parte, el orden internacional podía ponerse en manos de los acuerdos alcanzados por los Estados soberanos, tal como preveía el modelo por el que finalmente se inclinaba Kant. Pero Habermas rechazaba esta forma de interpretar el ideal de una «situación cosmopolita» debido a su inestabilidad: mientras

los Estados mantuviesen intacta su soberanía en sus relaciones internacionales y continuasen persiguiendo sus propios intereses, los acuerdos alcanzados entre ellos, y por tanto la paz misma, serían siempre extraordinariamente frágiles. Por otra parte, Habermas rechazaba también —al igual que Kant— la idea de un Estado mundial o su versión contemporánea, que sería precisamente ese orden mundial pacificado unilateralmente por una superpotencia militar. Como alternativa a estos dos modelos igualmente erróneos, Habermas proponía una concepción de la «situación cosmopolita» muy diferente y, al mismo tiempo, ya parcialmente realizada en las instituciones internacionales actuales. El modelo propuesto por el filósofo de Düsseldorf consiste en un sistema institucional de varios niveles que, sin embargo, no se constituye propiamente como un Estado. Un primer nivel institucional, que Habermas denomina «supranacional», debería ocuparse de asegurar la paz y hacer respetar los derechos humanos a escala global, recurriendo a la fuerza militar si fuese preciso, mientras que un segundo nivel «transnacional», compuesto por «conferencias y sistemas de negociación permanentes», debería ocuparse de problemas de importancia global, como la economía mundial o la ecología. Ambos niveles deberían apoyarse en regímenes continentales como la Unión Europea —cuyo modelo debería exportarse, a juicio de Habermas, a otras regiones del planeta—, y extraer de ellos, a través de las instituciones estatales, los imprescindibles recursos de legitimación democrática. De este modo cabe concretar lo que Habermas llama una «política interior mundial sin gobierno mundial», afín al espíritu y a la práctica de la ONU, y única alternativa viable tanto a la frágil federación de Estados defendida por Kant como al avasallador hegemonismo defendido por los «halcones» de la política exterior norteamericana de la épo-

ca de George W. Bush. En el mundo actual, que Habermas denomina a menudo «constelación posnacional», los viejos Estados nacionales ya no pueden seguir siendo los actores políticos protagonistas, pero tampoco deben ser sustituidos por el arrogante «unilateralismo hegemónico» de una superpotencia militar.

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD POSTSECULAR

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 no solo transformaron el orden político internacional, sino que también supusieron una profunda conmoción cultural en Occidente. Y es que, a juicio de Habermas, el auge del fundamentalismo religioso y de las nuevas formas de violencia política basadas en él, obligan a reflexionar sobre el papel de la religión en el mundo contemporáneo y su relación con las mentalidades seculares.

Este ha sido uno de los temas que más intensamente han ocupado al filósofo desde el comienzo del siglo XXI. Habermas toma como punto de partida de sus reflexiones un fenómeno reiteradamente señalado por muchos sociólogos: la pervivencia e incluso el auge de la religión en el mundo contemporáneo. Este fenómeno parece desmentir el pronóstico, típico de la Ilustración del siglo XVIII, según el cual la religión iría desapareciendo paulatinamente de la sociedad a medida que progresasen las ciencias y las técnicas, mejorando el nivel cultural y económico de las poblaciones e imponiendo finalmente una imagen científica y secular del mundo. Muy al contrario, en vista de la pervivencia de la religión en la mayor parte del mundo, el secularismo típicamente europeo parece más bien una excepción o una anomalía. De ahí que la religión sea hoy —en palabras de Habermas—

un «desafío cognitivo» que la filosofía no puede despachar considerándola como un mero atavismo cultural en vías de extinción. La religión exige de la filosofía no solo una actitud de respeto o de tolerancia, sino una disposición al aprendizaje. Y esto significa que el secularismo no puede considerarse por principio una posición cognitiva o filosóficamente superior a la conciencia religiosa.

La religión mantiene la conexión con una fuente arcaica de solidaridad social a la que el pensamiento secular ya no tiene acceso.

Mundo de la vida, política y religión

Para Habermas, la sociedad de hoy es «postsecular», esto es, una sociedad en la que la religión coexiste en pie de igualdad con las mentalidades seculares y reivindica también sus derechos en el espacio público. Por ello, el filósofo reivindica el papel de la religión en esta sociedad «postsecular» debido a su función cultural, a la vez que subraya la capacidad que tiene el lenguaje religioso para dar expresión a importantes experiencias humanas que el pensamiento secularizado no ha sabido hasta ahora articular con la misma profundidad, ni es previsible que lo haga. Son estas las experiencias relacionadas con la finitud, la contingencia, la enfermedad, la desgracia o la muerte. Por tanto, y a pesar de la secularización del pensamiento ético desde la época de la Ilustración, la religión puede seguir proporcionando motivos para actuar moralmente y para establecer relaciones de solidaridad. Todo este potencial expresivo y ético corre, en cambio, el peligro de desaparecer en una mentalidad secular nutrida exclusivamente por los avances científicos, y por tanto orientada hacia una imagen excesivamente naturalista del ser humano. Así resumía Habermas su posición en el libro *Entre naturalismo y religión*, del año 2005:

> Las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales.

Ahora bien, si la religión sigue siendo culturalmente irreemplazable en una sociedad «postsecular», entonces también será necesario admitir su presencia en la esfera pública. A este respecto, Habermas afirma que en el espacio público institucional, es decir, en las instituciones del Estado —parlamentos, tribunales, administración pública, etc.—, los argumentos que fundamentan las decisiones políticas, las resoluciones judiciales o los actos administrativos tienen que expresarse en términos estrictamente seculares, es decir, que puedan compartir todos los ciudadanos, tanto los creyentes en una religión mayoritaria como los miembros de minorías religiosas o los ciudadanos agnósticos o ateos. Sin embargo, la situación es distinta en la sociedad civil y su esfera pública informal, no institucionalizada. En este ámbito, en el que los ciudadanos discuten entre sí las cuestiones de interés general, Habermas es contrario a las actitudes de «tolerancia arrogante», típicas de las mentalidades ilustradas y seculares, y aboga más bien por una actitud de entendimiento, por una disposición al aprendizaje recíproco tanto por parte de los creyentes como de los no creyentes. Así expresaba Habermas esta tesis en el ensayo «¿Qué significa una sociedad postsecular?», publicado en 2008: «El principio de la tolerancia solo se libra de la sospecha de ser una tolerancia arrogante si las partes en conflicto se ponen en un plano de igualdad y llegan a un entendimiento recíproco».





Esta foto recoge la intervención de Jürgen Habermas ante un auditorio abarrotado en el Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Atenas en agosto de 2013. Desde su jubilación en 1994, el filósofo ha recibido innumerables distinciones y premios, y ha mantenido una incesante actividad como conferenciante y profesor invitado en instituciones académicas del mundo entero. Sus conferencias generan siempre mucha expectación.

Esto significa que, en una sociedad plural y democrática, los ciudadanos que profesan alguna religión no solo deben poder ejercer su libertad religiosa, sino que también deben poder expresar y argumentar sus posiciones políticas empleando para ello los recursos de sus doctrinas religiosas. En sociedades crecientemente multiculturales y en un mundo de flujos migratorios incesantes, solo de este modo es posible evitar la discriminación y la segregación de grupos culturales para los que la religión tiene mucha importancia. Así, por ejemplo, en referencia a los inmigrantes musulmanes en Alemania, Habermas afirma lo siguiente: «No se puede integrar a los inmigrantes musulmanes en una sociedad occidental en contra de su religión, sino solamente con esta». Una sociedad civil plural y democrática no puede obligar a los ciudadanos religiosos a «desdoblar sus convicciones morales y su vocabulario en dos partes, una profana y otra sagrada», y por tanto debe permitírseles «participar, incluso con un lenguaje religioso, en la configuración de la opinión pública política». En la sociedad civil democrática, creyentes y laicos deben reconocerse unos a otros en un mismo plano de igualdad.

Pero además, en un mundo como el actual, sometido a los ambivalentes efectos de un imparable proceso de modernización que ha alcanzado ya una escala global, las sociedades tampoco pueden permitirse renunciar a las fuentes de identidad, sentido y solidaridad que siguen aportando hoy las religiones. Como puede leerse en el libro de 2005 *Entre naturalismo y religión*:

> En la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coacción de las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido [...]: me refiero a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de

la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados.

Esta reciente posición de Habermas, tan favorable hacia la presencia de las religiones en las sociedades modernas, ha suscitado cierto rechazo entre sus seguidores, sobre todo entre aquellos que se han mantenido más próximos a las raíces ilustradas y marxistas del pensamiento habermasiano. Pero la reivindicación de la función social de las religiones se explica porque, para el autor, toda ayuda es bienvenida cuando se trata de ampliar los espacios de solidaridad social contra el poder avasallador del Estado y —hoy ya sobre todo— del mercado. Y en todo caso, más allá de la aprobación o el rechazo que susciten sus posiciones, el período comprendido entre finales de la década de 1980 y la actualidad ha sido la época de la consagración definitiva del filósofo de Düsseldorf como uno de los teóricos más importantes y respetados de nuestro tiempo. Tras su jubilación como catedrático de la Universidad de Frankfurt en el año 1994, Habermas ha mantenido una ininterrumpida actividad como profesor invitado y como conferenciante en universidades de todo el mundo. No ha cesado de recibir incontables premios, distinciones y doctorados honoris causa. E incluso, ya a comienzos del siglo XXI, ha tenido el raro privilegio de ser invitado a impartir conferencias en países en principio tan cerrados a las principales corrientes del pensamiento occidental como China o Irán. Todo ello confirma que su obra sigue siendo una guía fiable para orientarse en la cada vez más compleja e inabarcable sociedad contemporánea.

Glosario

Acción comunicativa (*kommunikatives Handeln*): es aquella forma de interacción en la que las acciones de los participantes se coordinan sobre la base del acuerdo. Es la alternativa a la manipulación, la coacción o la violencia.

Acción estratégica (*strategisches Handeln*): a diferencia de lo que sucede en las formas de interacción comunicativa, los agentes que interactúan estratégicamente se orientan por sus propios intereses, no compartidos ni acordados con los restantes implicados. En un contexto de interacción estratégica todos los participantes se perciben unos a otros como competidores a los que hay que vencer, neutralizar o eliminar.

Actos de habla (*Sprechakte*): son aquellas acciones que solo es posible llevar a cabo con medios lingüísticos, tales como describir algo, ordenar algo a alguien, expresar un sentimiento o una intención, etc. Según la filosofía del lenguaje de Habermas, todos los actos de habla suponen implícitamente determinadas pretensiones de validez.

Crisis de legitimación (*Legitimationskrise*): las instituciones del Estado dependen para su funcionamiento del acatamiento de las leyes —y de la autoridad política en general— por parte de

los ciudadanos. Una crisis de legitimación es una situación de colapso institucional debida a una suspensión masiva de ese acatamiento, producida cuando los ciudadanos perciben como injusto u opresivo el orden político al que pertenecen.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA (*deliberative Demokratie*): de acuerdo con esta concepción de la democracia, la legitimidad del poder político no depende solo del consentimiento de los ciudadanos, sino que este consentimiento debe estar precedido de una deliberación pública suficientemente racional.

DESOBEDIENCIA CIVIL (*ziviler Ungehorsam*): es una forma de protesta ciudadana característica de los regímenes democráticos. Quien la practica pone en cuestión una ley considerada injusta, pero sin cuestionar necesariamente la legitimidad del sistema jurídico o político en su conjunto. Suele consistir en actos pacíficos, aunque ilegales, de transgresión simbólica de las leyes, transgresión destinada a llamar la atención de la opinión pública sobre aquello que se critica y se desea cambiar.

DISCURSO (*Diskurs*): en la terminología técnica de Habermas, un discurso es un debate, discusión o argumentación llevada a cabo entre varios interlocutores, en que se aclara si son válidas o no lo son las afirmaciones, exigencias, declaraciones u otros actos de habla de alguno de los participantes. Aunque es posible distinguir varias clases de discursos, son especialmente importantes los discursos teóricos (en los que se dilucida la pretensión de verdad de una afirmación, una teoría, etc.) y los discursos prácticos (en los que se debate la pretensión de corrección de una exigencia, una norma, etc.).

ESFERA PÚBUCA (*Öffentlichkeit*): es el ámbito en el que los ciudadanos debaten sobre los problemas de interés general, de interés público; es decir, sobre problemas que no son simplemente problemas privados o individuales, sino que afectan a todos. En su estudio de 1962, Habermas definía la esfera pública como «la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público». Cabe distinguir una esfera pública institucional (Parlamento, etc.) y una esfera pública informal, compuesta por los foros de la sociedad civil, los medios de comunicación, etcétera.

Identidad posnacional (*postnationale Identität*): es una forma de identidad política que se remonta al republicanismo del siglo XVIII, y que se contrapone al nacionalismo de los siglos XIX y XX. Según Habermas, la identidad política de los ciudadanos de las democracias avanzadas no necesita basarse en la pertenencia a una nación definida por la lengua, la cultura o los rasgos étnicos, sino que puede fundamentarse en el compromiso con los principios constitucionales del Estado democrático de derecho. Esta forma de identidad política resulta imprescindible para todas aquellas naciones que tienen a sus espaldas un pasado de tradiciones y culturas políticas poco democráticas, así como para entidades políticas supranacionales como la Unión Europea.

Mundo de la vida (*Lebenswelt*): Habermas emplea este término, acuñado por el filósofo Edmund Husserl, para referirse a los ámbitos de la sociedad cuyas funciones solo pueden cumplirse a través de procesos de entendimiento y de acción comunicativa. Dichas funciones son principalmente la transmisión cultural, la integración social y la socialización de los individuos.

Pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*): son los puntos de vista desde los que un oyente puede juzgar correcto o incorrecto un acto de habla. Dichas pretensiones son las siguientes: inteligibilidad, verdad, corrección y veracidad. Según Habermas, estas cuatro pretensiones están implícitamente supuestas en todo acto de habla.

Racionalidad (*Rationalität*): la filosofía ha definido desde siempre al ser humano por su racionalidad, pero este término tiene al menos dos acepciones muy diferentes. Habermas llama «racionalidad cognitivo-instrumental» a la capacidad de hacer inferencias, comprender las conexiones causales entre los fenómenos naturales y actuar de manera inteligente y eficaz para el logro de determinados fines. En cambio, la «racionalidad comunicativa» consiste más bien en la capacidad de fundamentar ante otros, mediante *razones* o *argumentos*, las pretensiones de validez de los actos de habla. Aunque el concepto de racionalidad cognitivo-instrumental ha predominado en buena parte

de la filosofía y las ciencias sociales desde los inicios de la Edad Moderna, Habermas defiende que el concepto de racionalidad comunicativa —que se remonta a Aristóteles— es el más importante y fundamental de los dos. Es la racionalidad comunicativa, inseparable de la competencia lingüística, el rasgo específico de los seres humanos.

Racionalización social (*gesellschaftliche Rationalisierung*): las sociedades se «racionalizan» en la medida en que sus instituciones, organizaciones y formas de vida se vuelven cada vez más racionales. Pero este proceso puede mostrar características muy diferentes dependiendo del tipo de racionalidad que se tome como punto de referencia. Un incremento de la racionalidad cognitivo-instrumental significa que los sistemas sociales funcionan de un modo cada vez más eficaz, metódico, disciplinado y mecánico. En cambio, una expansión de la racionalidad comunicativa significa que los sistemas sociales admiten cada vez más espacio para la acción comunicativa, es decir, para el entendimiento y el acuerdo entre los participantes en la interacción social.

Sistema (*System*): Habermas llama «Sistema» a los ámbitos institucionales integrados por el poder burocrático o por el dinero, es decir, el Estado y el mercado. Aunque en las sociedades desarrolladas no hay alternativa para ellos, ambos mantienen una tensa relación con el ámbito de la sociedad integrado por el entendimiento lingüístico, al que Habermas denomina «Mundo de la vida».

Sociedad civil (*Zivilgesellschaft*): es la trama asociativa situada al margen del Estado y del mercado, a la que todos los miembros de una sociedad pertenecen voluntariamente en mayor o menor medida. Consta de asociaciones tan diversas como las asociaciones vecinales, las asociaciones profesionales, los colectivos ciudadanos, los movimientos sociales, las comunidades religiosas, etcétera.

Sociedad postsecular (*postsäkulare Gesellschaft*): para Habermas, la sociedad contemporánea es «postsecular» en el sentido de que no se ha cumplido el pronóstico, típico de cierta Ilustración se-

cularista, según el cual la religión desaparecería a medida que la sociedad se modernizase. La sociedad postsecular es aquella en la que, en palabras de Habermas, ha desaparecido este «triunfalismo de la comprensión secular del mundo», y las comunidades religiosas comparten la sociedad civil en pie de igualdad con los ciudadanos laicos o ateos.

Lecturas recomendadas

Cohen, J. L. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Se trata de un estudio sobre el concepto de sociedad civil desde Hegel hasta la actualidad, con un tratamiento muy detallado de la teoría de Habermas.

Honneth, A., *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2008. Este libro muestra en qué sentido la teoría de Habermas es una revisión de la obra de Horkheimer y Adorno y una alternativa a la filosofía social de Michel Foucault.

Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993. Estudio sobre la filosofía del lenguaje de Habermas que muestra su conexión con la tradición hermenéutica alemana que va de Herder hasta Heidegger y Gadamer.

Sitton, J., *Habermas y la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Se trata de una introducción al pensamiento social y político de Habermas. Muy clarificadora por lo que respecta a la relación de Habermas con Max Weber.

Specter, M. G., *Habermas: Una biografía intelectual*, Madrid, Avarigani, 2013. Una exposición del pensamiento social y político de Habermas muy atenta al contexto histórico.

Velasco, J. C., *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2013. Una introducción general al pensamiento de Habermas, con especial atención a su filosofía política y su filosofía del derecho.

Wellmer, A., *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994. Un análisis, en parte muy crítico, de la ética del discurso de Habermas y Apel, y de la relación de esta teoría con Kant.

Wiggershaus, R., *La Escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011. Es un estudio muy completo, a la vez histórico y sistemático, de la Escuela de Frankfurt. Incluye mucha información acerca de Habermas, aunque solo hasta la década de 1970.

Índice

Habermas es el gran referente de la filosofía social. Su amplísima obra abarca los grandes temas de la filosofía y la sociología contemporáneas, entre los cuales destaca su análisis de la sociedad occidental actual. Es en este ámbito donde sus aportaciones han alcanzado gran relevancia al establecer una relación entre el lenguaje y la dimensión ética del hombre; así, el diálogo y el intercambio de argumentos entre miembros de una sociedad se convierten en la base de la libertad. Una libertad que según el filósofo alemán se ve cada vez más cercada por el avance de los fundamentos de la sociedad occidental moderna: la ciencia, la técnica, el capitalismo y el Estado.

APRENDER A PENSAR